المنطق والمعرفة عند الغزالي

الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني

دار الهادي



المنطق والمعرفة عند الغزالي

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المنطق والمعرفة عند الغزالي

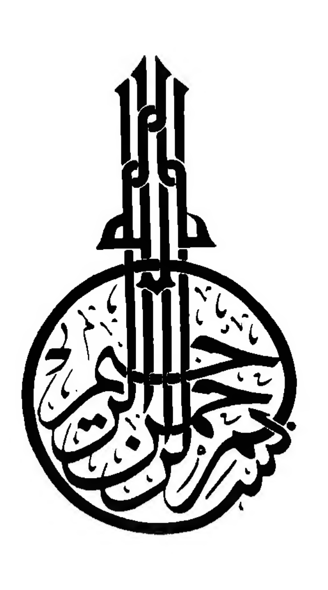
تأليف

الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني
أستاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي





المقدمة

أبو حامد محمد الغزالي، شخصية معروفة بكـثرة التأليـف والكـتابة، وطـالما تحدث عنه الآخرون وكتبوا فيه ايضاً. ولم يستقطب الاهتمام عـلى صـعيد العـالم الاسلامي وعلى مدى قرون عديدة فحسب، وانما هو معروف في العـالم الغـربي أيضاً لاسيما في أوساط المفكرين والعلماء.

ومن بين العوامل التي ساعدت على شهرته في العالم الغربي هي حـالة الشك التي انتابته خلال فترة زمنية معينة وأدت الى ايجاد تحول غريب في حياته. وقد تحدث هذا المفكر الكبير عن ظهور هذا الشك وافرازاته بشكل مسهب لاسيما في كتابه «المنقذ من الضلال». وهناك العديد من الشخصيات الغـربية التي أعـارت اهتماماً بالغاً لشك الغزالي وشبهته بالشك الديكارتي.

وهناك من يرى ان هناك اخـتلافاً كـبيراً بـين هـذين الشكـين اذ ان الشك الديكارتي ادى الى ظهور اسلوب وطريقة، في حين نشأ شك الغزالي بحسب الحال لا بحسب المقال على حد تعبير الغزالي نفسه.

وبصرف النظر عن امكان أو عدم امكان اجراء مقارنة بين هذين النمطين من الشك، لم يرتب المفكرون في شك الغزالي، واعتبروا الآثـار المـترتبة عـليه امـراً جديراً بالدراسة.

والعامل الآخر الذي يقف خلف اشتهـار الغزالي في عـالم الغـرب، المـواقـف

المتشددة التي اتخذها ازاء الفلاسفة. فقد بذل قصارى جهوده في صراعه معهم واستخدم سلاح التكفير لاقصائهم عن الساحة.

من الجدير بالذكر ان مناهضة الفلاسفة بالطريقة التي اتخذها الغزالي، لها الكثير من الانصار في العالم المسيحي، وكان هناك عدد لا بأس به من المفكرين المسيحيين ينسجم مع اسلوب الغزالي خلال العصور الوسطى، ويعبر عن رفضه القاطع لاسلوب الحكماء في تفسير النصوص والعقائد الدينية.

ويمكن ان يحظى الغزالي بالاهتمام أيضاً في العصر الحديث، اذ وقع عدد كبير من المفكرين الغربيين خلال القرنين الأخيرين تحت تأثير أفكار الفيلسوف الالماني المعروف عمانوئيل كانت، فترسخت في أذهانهم فكرة انغلاق باب ماوراء الطبيعة بوجه العقل النظري. واذا كان الغزالي ينظر الى كلام الحكماء في مضمار ماوراء الطبيعة نوعاً من التهافت والاضطراب، فقد أوصد كانت باب ماوراء الطبيعة بوجه العقل النظري الى الابد قائلاً:

فلابد ان يأتي اليوم الذي يأفل فيه كوكب كل فن كاذب وكل حكمة باطلة، فيُهلكان نفسيهما بيديهما، ويُعد ذروة الازدهار بداية الانحطاط في كل منهما.

يقول كانت في الصفحة الاولى من التمهيدات:

هدفي أن أجعل كل اولئك الذين يرون في ماوراء الطبيعة امراً يستحق الاهتمام، يدركون ان من المحتم عليهم التوقف عن عملهم مؤقتاً، والنظر الى كل ما تم على انه غير تام، واثارة السؤال التالي: هل هناك حقاً علم باسم ماوراء الطبيعة؟ واذا كان ماوراء الطبيعة علماً، فلماذا لم يحظ كباقي العلوم بقبول عام ودائم؟ واذا لم يكن علماً فلماذا يتظاهر في صورة العلم، ويعيق عمل الذهن الانساني بالآمال التي لا تنقطع ولا تتحقق في يوم ما؟(١)

ومما يجدر ذكره هو ان «كانت» لا ينكر ماوراء الطبيعة، وانما يعتقد بأن العقل النظري عاجز عن بلوغ تلك الدرجة السامية.

---

(١) عمانوئيل كانت، التمهيدات، ترجمة د. حداد عادل، ص ٧.

حجة الاسلام الغزالي يعتقد اعتقاداً راسخاً بما وراء الطبيعة، إلّا انه يعتبر طريقة الحكماء والفلاسفة في بلوغه، ناقصة. والتفاوت الجوهري فيما بين الاثنين كالتالي: فحينما أعلن «كانت» عن افلاس العقل النظري في ميدان ماوراء الطبيعة، عد العقل العملي والاخلاق طريقاً وحيداً لبلوغ هذا المقام؛ اما الغزالي فإنه في ذات الوقت الذي وصف براهين الفلاسفة بالنقص في ميدان ماوراء الطبيعة، ظل وفياً لأدلته الكلامية ولم يخرج من اطار مساجلاته الكلامية.

طبعاً أفرد الغزالي أهم مؤلفاته ـ اي كتاب إحياء علوم الدين ـ لتناول الأخلاق، غير أن هناك فاصلاً بعيداً بين الاخلاق التي بحثها هذا المفكر الاسلامي والأخلاق التي سعى «كانت» للبرهنة عليها.

ولسنا بصدد التحدث عن الاخلاق من وجهة نظر الغزالي، وانما نحن في معرض الحديث عن موقف الغزالي ازاء كل من العقل والمنطق. ولا يخفى على أحد ان الغزالي بتأليفه لكتاب «تهافت الفلاسفة» قد وجّه صفعة قوية للفلسفة أدت الى انطفاء مصباح الحكمة والفلسفة في كثير من البلدان الاسلامية.

يعتقد الكثير من المستشرقين ان الفلسفة قد لملمت أذيالها ورحلت من العالم الاسلامي بعد الموقف الذي اتخذه الغزالي؛ ولم تكن الجهود التي بذلها «ابن رشد» في الدفاع عنها سوى جهود عقيمة.

والسؤال الذي لابد أن يُثار هو: ما هو نمط المعارضة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة؟ وهل بمستطاع النقد أو التشكيك الموجّه لفكر ما أن يوقف حركة هذا الفكر، وينتزعه من ميدان الحياة، ام يُنظر الى مثل هذا التشكيك كفكرة جديدة تلعب دوراً في مسار تكامل الأفكار؟

البعض يرى ان كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي كتبه الغزالي، وان كان كتاباً مضاداً للفلسفة من حيث الهدف الذي كُتب من أجله، إلّا انه يُعد كتاباً فلسفياً من حيث الموضوع والمحتوى. وعليه لابد من الاستعانة بالفلسفة للرد على الفلسفة، وليس بالمستطاع الخروج لحربها بأسلحة غير فلسفية.

وينطبق هذا الكلام على الوضعيين الجدد، لأن هؤلاء ومن اجل ان ينجحوا في رفض الفلسفة، لابد لهم من اتخاذ موقف فلسفي. وقد قيل فيهم: «هؤلاء فلاسفة يفتخرون في انهم غير فلاسفة»!

ويرى البعض الآخر ان الفكر الفلسفي حي بقوة السؤال. اي حينما لا يوجد السؤال لا توجد الفلسفة. وتاريخ الفكر الفلسفي عاجّ بالأسئلة والاجوبة. وحينما نراجع الكتب الفلسفية، نجد ان الذي يستقطب الاهتمام قبل أي شيء آخر، هو النقد والتشكيك.

أرسطو ـ مثلاً ـ ورغم كل الاحترام الذي كان يكنّه لأفلاطون، وجه انتقاداً شديداً لنظريته في مضمار المثل وأرباب الانواع. فهذا الانتقاد وان كان بمثابة رفض لقضية فلسفية مهمة، إلّا انه في الحقيقة خطوة جديدة باتجاه فكرة فلسفية جديدة. وعليه يمكن القول: لو كان أرسطو قد أخذ بنظرية المثل الافلاطونية ولم يلجأ الى نقدها، لما ظل هناك طريق لاكتشاف نظرية اخرى تحل محل نظرية المثل.

وهكذا يمكن ان نقول بأن الشكوك التي أثارها الغزالي حول صحة المسائل الفلسفية لا تتعارض مع امتلاكه لموقف فلسفي ما. وما يمكن ان يعزز هذا القول هو انه قد ذكر في كتابه «تهافت الفلاسفة» ان السبب في مخالفته للحكماء هو عدم وفائهم للمنطق:

«... ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس وفي قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية»[1].

والأمر الذي يحظى بالأهمية هو ان صدر المتألهين الشيرازي عد الغزالي على خطى الحكماء، وقال بأن تكفيره لهم في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كان من باب التقية والخوف من العلماء الظاهريين. كما برر مخالفته للحكماء والفلاسفة عن طريقين ايضاً:

---

(١) تهافت الفلاسفة، ط مصر، تصحيح سليمان دنيا، ج ١، ص ٨٣.

الاول، انه قد أخذ في نقده للفلاسفة المصلحة الدينية بنظر الاعتبار وان هدفه يتمثل في الحفاظ على عقائد المسلمين. فقد كان متداولاً بين الناس كلام بعض المتظاهرين بالفلسفة والقائل بأن العارف بالفلسفة يستغني عن الدين والشريعة. ورأى الغزالي في هذه الفكرة خطراً على عقائد المسلمين وأفكارهم، ولذلك انبرى لنقد الفلاسفة حفظاً لعقائد العامة.

الثاني، قيل ان الغزالي قد كفّر الفلاسفة قبل بلوغه مرحلة الكمال والبلوغ، فتصور آنذاك ان الفلاسفة ينكرون قدرة البارئ تعالى وعلمه بالجزئيات، ويرفضون المعاد الجسماني. إلّا انه حينما أنعم النظر في كلماتهم وغاص في أعماق القضايا الفلسفية توصل الى الحقيقة التالية وهي ان الفلاسفة لا يرفضون هذه المسائل قط، وانما أشاروا اليها وسجلوها بالطريقة التي يعجز العوام عن ادراكها. ولذلك توسل بالتوبة بعد وقوفه على عمق افكارهم وصحة كلماتهم، وسعى للتوفيق بين أفكاره وأفكارهم.

ومما كتبه صدر المتألهين بهذا الشأن:

«الحق الحقيق بالتصديق ان الغزالي في اكثر القواعد الدينية والاصول الايمانية كان يتبع الحكماء ومنهم يأخذ كثيراً من عقائده لأنه وجد مذاهبهم في باب أحوال المبدأ والمعاد أوثق المذاهب وأتقن الآراء العقلية وأصفى من الشكوك»[1].

واذا اعتبرنا كلام صدر المتألهين بشأن الغزالي صادقاً، فلابد ان نأخذ بالأمر التالي وهو أن الغزالي قد كتب «مقاصد الفلاسفة» بعد فترة من كتابته لـ «تهافت الفلاسفة»، لأنه ومن اجل أن يفهم أفكار الفلاسفة على الوجه الصحيح ويتوب عما ذهب اليه في «تهافت الفلاسفة»، بحاجة الى وقت طويل.

ولم يتحدث الغزالي عن الفترة الزمنية التي صنف فيها هذين الكتابين، ولكن يستتشف مما ورد في كتاب «المبدأ والمعاد» انه ألف المقاصد بعد التهافت.

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين بهذا الشأن:

---

(١) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ط حجرية، ص ٢٩٧.

«الغزالي الذي خالف الفلسفة، لم تكن هذه المخالفة بعد تعرفه على المسائل، وانما كانت قبل التعرف على المسائل والجزئيات. ثم انبرى بعد ذلك وعلى مدى عامين لدراسة آثار الفلاسفة، فكتب كتاب «مقاصد الفلاسفة». ويبدو ان موقفه قد تحسن ازاء الفلاسفة بعد هذا الكتاب»[١].

يُعد تحدث صدر المتألهين عن توبة الغزالي ورجوعه عن حكمه الذي كفّر بموجبه الفلاسفة، نوعاً من الاجتهاد الذي لعب فيه الذوق الشخصي دوراً ايضاً. فلم يقدم هذا الفيلسوف الكبير أي وثيقة تأريخية لاثبات فكرته. وما قدمه من تبريرات لمعارضة الغزالي للحكماء، تبريرات ناقصة وقابلة للنقد.

فالتبرير الاول يقول بأنه قد كفّر الفلاسفة، من باب التقية والخوف من الحكماء الظاهريين. ولا يخفى على أرباب البصيرة ان الحكم بالتكفير لا يُعد من موارد التقية. والغزالي كان يحظى في المحافل العلمية والدينية بنفوذ عظيم في عصره بحيث انه لا يمكن ان يتعرض للخطر حتى لو لم يحكم بتكفير الفلاسفة. مضافاً الى ذلك انه حتى لو كان مهدداً بمثل هذا الخطر من قبل فقهاء عصره، فلا يليق به ان يكفّر الآخرين لدرء الخطر عن نفسه.

التبرير الثاني يقول بأن الهدف من معارضته للفلاسفة كان مراعاة المصالح الدينية وصيانة عقائد عامة الناس. والسؤال الذي يثير نفسه: كيف يمكن ان تقوم مراعاة المصالح الدينية وصيانة عقائد عامة الناس على الحكم بتكفير الأبرياء؟ ثم ألم يكن هناك طريق آخر للحفاظ على هذه المصالح والعقائد غير هذا الطريق؟

التبرير الثالث يقول بأن هذا التكفير كان في بادئ الأمر، إلّا انه قد ندم وتاب بعد أن وقف على عمق أفكار الفلاسفة وصحتها.

ولكن يمكن الاستشفاف من مطلع كتاب «مقاصد الفلاسفة» انه ظل على موقفه المعارض للفلاسفة حتى آخر حياته، سيما وان كلماته تدل بشكل واضح على تأليفه لهذا الكتاب قبل تهافت الفلاسفة، خلافاً لما تصوره البعض، الأمر

---

(١) د. رضا داوري، الدفاع عن الفلسفة، ص ٣٢.

الذي يكشف عن مدى الخطأ الذي وضعوا فيه بسبب هذا التصور، والمتمثل بعودة الغزالي عن موقفه المناهض للفلسفة.

فصديقنا الفيلسوف المعاصر الذي قال بأن الغزالي كتب «مقاصد الفلاسفة» بعد «تهافت الفلاسفة»، لم يقدم اي دليل على رأيه هذا، غير ان الذي يُستنشف من كلام الغزالي يدلل على خلاف هذا الرأي، سيما وان كتاب المقاصد قد طُبع في مصر عام ١٩٦١ تحت عنوان «مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة»، وهو ما يشير الى انه قد سبق كتاب التهافت.

وليس من السهل ابداء الرأي بشأن الغزالي وآخر مواقفه الفكرية. فشخصية هذا المفكر الكبير ذات أبعاد مختلفة ومتباينة نابعة من ذهنه المتقد وروحه التي لا تعرف الاستقرار. فهذه الشخصية الفكرية الدينية الكبرى، اشبه بالبحر المائج الذي تجتذب امواجه المتلاطمة المشاهدين وتنتزع اعجابهم.

فضلاً عن فكره المتحرك وذهنه الباحث، فإن ما يُعقّد من شخصيته، هي حياته السياسية الحافلة بالأحداث المتأثرة بالأوضاع الاجتماعية المضطربة التي شهدتها تلك الفترة.

فلا ريب في ان الامام محمداً الغزالي، من اساتذة المدرسة النظامية ومفكريها الكبار. وكانت المدارس النظامية آنذاك مدارس علمية ودينية مهمة في العالم الاسلامي؛ وكان يمارس التدريس فيها عادةً اعلم العلماء وأفقه الفقهاء. وكان يُقبل على تلقي العلم فيها طلبة العلم من سائر أقطار العالم الاسلامي، ويعد تحصيل العلم فيها من أعظم المفاخر العلمية والاجتماعية آنذاك. وكان المتخرجون منها يحصلون على أعلى الدرجات العلمية والسياسية والدينية، وكان لأعضاء الهيئة العلمية في تلك المدارس درجات معينة ورتب وعناوين خاصة مثل: المدرس، والنائب، والمعيد، والفقيه، وخازن المكتبة. وأصبحت هذه البرامج والأساليب المبتدعة مثالاً يُحتذى به في الجامعات التي ظهرت فيما بعد في كل من الشرق والغرب.

ورغم ذلك يمكن القول بأن المدارس النظامية ورغم جميع هذه الآثار الايجابية

التي تركتها، أفرزت الكثير من الافرازات غير المطلوبة أيضاً التي كانت ناشئة في معظمها عن التعصبات الطائفية.

نظام الملك الذي شيد هذه المدارس ووضع حجر أساسها، كان يخشى من تشتت المجتمعات الاسلامية وتمزقها، ويحذر من وجود عدو كبير كالفرقة الاسماعيلية، ولذلك كان يقول بأن الهدف من هذه المدارس هو صيانة أهل العلم والحيلولة دون الفرقة بين المسلمين. غير ان هدفه الحقيقي كان يتمثل في اضفاء الرسمية على المذهب الشافعي. وقد وظف جانباً كثيراً من دخل البلاد، والذي يتعلق بجميع الطبقات والمذاهب، لنشر المذهب الشافعي.

انحياز نظام الملك الأعمى للمذهب الشافعي ليس لم يبعث على فرض المذهب الشافعي على جميع الأقطار الاسلامية فحسب، وانما أثار حالة التعصب عند اتباع المذاهب الأخرى لمذاهبها أيضاً.

فالاسماعيليون ورغم سياسة البطش التي تعامل بها معهم نظام الملك، أخذوا يضاعفون من نشاطاتهم وممارساتهم. فتحصن حسن الصباح بالجبال وأخذ يشيع الخوف والرهبة في قلوب معارضيه، حتى انه افلح في اغتيال نظام الملك بواسطة أحد الحشاشين من اتباعه، منتقماً منه لما تعامل به مع الاسماعيليين، ملحقاً بذلك ضربة قاسية في صفوف معارضي الاسماعيلية.

ويُعد نظام الملك من ألد أعداء الشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية. وكان يخطط لقمع جميع المعارضين للدولة العباسية، والقضاء على فكرة خلافة الفاطميين في البلاد التي كانت تحت نفوده. فقد كان يرى مدى النجاح الذي أحرره الجامع الأزهر بمصر في نشر الفكر الشيعي، وكيف أخذت تزدهر الافكار الاسماعيلية ولو بشكل خفي. ولذلك حصلت لديه قناعة بأن العامل الذي بامكانه ان يؤثر في الحد من هذه الافكار، هو تأسيس المراكز العلمية ذات الاتجاه المعاكس، الى جانب الاسلوبين السياسي والعسكري. وانطلاقاً من هذا المنحى، ظهرت المدارس النظامية الى الوجود.

على ضوء ما سبق يتضح ان المدارس النظامية لم تكن من ذلك النمط من المراكز العلمية التي تجذب طلبة العلم مهما كان عرقهم ومذهبهم، وانما كانت تفرض بعض القيود العلمية والطائفية وتتجاهل العديد من الحقول العلمية، الأمر الذي وفر العوامل التي تساعد على انحطاط العلم وانحباس الأفكار الحرة، وتضاؤل دور العوامل التي أدت في القرون الاسلامية الاولى الى ظهور التحرك وقوة الابداع في العالم الاسلامي. وكان من افرازات مثل هذه السياسة أيضاً انصباب اهتمام العلماء على التقليدية وانتهاج اسلوب الشرح والتحشية أو تفسير آثار السلف(١).

وكانت الفلسفة من بين الفروع العلمية التي لم يكن لديها محل من الاعراب في هذه المدارس، بل وكانت تتعرض لهجماتها. ولم يكن بين اساتذة هذه المدارس ـ والذين كانوا في معظمهم من كبار العلماء والفقهاء ـ ولو فيلسوف واحد. بل كان في صفوفهم من كان لا يفتأ عن محاربة الافكار الفلسفية، كالامام فضل الدين عمران ابن علي بن غيلان الذي الف رسالة «حدوث العالم» التي رد بها على أفكار ابن سينا.

ويُعد أبو حامد محمد الغزالي أبرز أساتذة المدارس النظامية ومفكريها، وكان على اتصال بالخط الفكري لمؤسسها نظام الملك. ورغم ذلك كان هذا المفكر الكبير يتميز ببعض الخصوصيات والسجايا التي تجعله يختلف كثيراً عن سائر اساتذتها وعلمائها، ومنها انه كان لا يؤمن بالتقليد قط، ويجتهد ويثابر في دراسة الامور وتمحيصها. ولذلك كان يعتبر نفسه تابعاً للقرآن في النقل، وللبرهان في العقل.

صحيح ان الغزالي متكلم أشعري بتمام المعنى، إلّا انه كان يبتعد عن الأشعرية في بعض الأحيان، ويعبر عن فهمه للأشياء بصدق. كما لم يكن جامداً في آرائه الفقهية، فكان يبتعد عن فقهاء الشافعية في بعض الآراء.

اما على صعيد علم الأخلاق فكان فارس هذا الميدان، واستحدث ضمن هذا

---

(١) المدارس النظامية وتأثيراتها العلمية والاجتماعية، تأليف الدكتور نور الله الكسائي، ص ١٤ ـ ٧٤.

الاطار الكثير من القواعد وأتى بأفكار اخلاقية حديثة. ولازال كتابه «احياء العلوم» يُعد الى اليوم من اهم الكتب الاخلاقية ويستقطب اهتمام الكثير من المهتمين بالجوانب التربوية.

صنف الغزالي أفضل وأبرز الكتب في علم الكلام الأشعري، غير انه لم يفتأ عن توجيه ألذع الانتقادات نحو هذا العلم. ويُعد اسلوب كتابته باللغتين العربية والفارسية، من اروع الأساليب وأجملها، وهذا ما يؤكد عليه كتابه العربي «احياء العلوم» وكتابه الفارسي «كيمياء السعادة».

الغزالي يعتبر علم الفقه جزءاً من العلوم الدنيوية، وعلم الكلام مضراً وخطراً. وينظر الى المتكلمين بمثابة حراس في طريق الوصول الى كعبة الآمال. ومن الواضح ان هناك بوناً شاسعاً بين الحارس المكلف بتوفير الأمن في الطريق وبين السالك الذي ينطلق نحو كعبة الآمال.

والسؤال المثار هو: اذا كان لدى الغزالي كل هذا الانتقاد نحو علم الكلام، فلماذا يتحدث من خندق المتكلم ولم يترك هذا الخندق قط؟

وفي الاجابة على هذا السؤال ليس بالمستطاع القول بأنه قد تخندق بخندق علم الكلام قبل بلوغه مقام المعرفة ونيل الكمال، ثم تخلى عنه بعد ذلك حينما بلغ هذا المقام، لأن دراسة أحواله تكشف عن انه لم يخرج من خندق علم الكلام الى نهاية عمره، وظل مواظباً على المساجلات الكلامية.

لابد من الالتفات الى ان هناك الكثير من الاسئلة الاخرى التي تُثار على صعيد حياة الغزالي ولم تجد اجابات شافية. ففي كتابه الغني بالمعلومات الصغير في حجمه ـ أي «فيصل التفرقة» ـ يؤكد كثيراً على ضرورة عدم تكفير أهل القبلة ويوصي الناس بذلك لأن في التكفير أخطاراً غير موجودة في الصمت[1]. بينما نجده من بين المبادرين الى تكفير الفلاسفة الذين هم من اهل القبلة والمتدينين بدين الاسلام!

---

(١) فيصل التفرقة، ضمن مجموعة القصور العوالي من سائل الامام الغزالي، ط مصر، ص ١٤٤.

والسؤال الآخر الذي لم يعثر على اجابة شافية هو ان الغزالي ـ طبقاً لأشهر الأقوال ـ قد غادر مدينة بغداد متوجهاً الى دمشق فأقام فيها عامين معتكفاً في المسجد الجامع. ثم غادرها متوجهاً الى بيت المقدس زائراً تربة الخليل عليه السلام. وورد في بعض كتاباته الفارسية انه عاهد تربة الخليل في عام ٤٨٩ هـ ألا يغشى أي سلطان، ولا يستلم اية جائزة أو خلعة منه، وألا يناظر ولا يتعصب، إلّا انه لم يف بعهده هذا فنراه يقدم من طوس الى نيشابور في عام ٤٩٩ هـ استجابةً لطلب السلطان سنجر، فيمارس التدريس في نظامية نيشابور بعد الاعتزال. كما انه لم يتخل عن المناظرات والمساجلات الكلامية الى حين وفاته.

ولا نرغب في تناول تطور فكر الغزالي والتغير الذي طرأ على حياته، لأن هذا يتطلب مجالاً واسعاً. وما أشرنا اليه أعلاه ليس سوى نموذج صغير مما تميزت به حياته من اضطراب وتغير.

ومن المناسب الاشارة الى بعض كلماته المعقدة الغامضة. نراه في كتابه «مشكاة الأنوار» الشهير، وضمن تحدثه عن درجات الاشخاص الذين يُحجبون بالأنوار، يقول عبارة عملت على ضلال البعض، وحيرة البعض الآخر. وهذه العبارة هي: «وانما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أيضاً أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة... والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه»[١].

وهكذا نراه يقول بأن الذين يصلون الى الله يجدون ان صفة الله المطاع منافية للوحدانية المحضة. ومن الواضح ان ظاهر هذه العبارة يُشم منه رائحة الشرك، غير ان الغزالي يعتبرها من الأسرار التي لا يمكن الكشف عنها في هذا الكتاب. واذا كان لا يُتاح الكشف عن معنى هذه العبارة في هذا الكتاب فأين يجب البحث عنه والعثور عليه؟

الغزالي لم يُجز قراءة بعض كتبه من قبل غير أهلها، وانما كتبها لبعض الخواص ممن يفهمها. غير ان كتاب «مشكاة الأنوار» ليس أحد هذه الكتب. أصنف الى

---

(١) مشكاة الانوار ومصباح الأسرار، ط دمشق ـ بيروت، ص ١٢٩.

ذلك ان كتابه الذي يحمل عنوان «المضنون بها على غير أهلها»، رغم انه كتبه لفئة خاصة تفهمه، إلّا انه يخلو من المواضيع المبهمة والمعقدة، ولا يُلاحظ فيه ما يلاحظ في كتاب «مشكاة الانوار». والتفت ابن طفيل ـ الحكيم الأندلسي الاسلامي الكبير ـ الى الكلام الرمزي الغامض الذي جاء في هذا الكتاب، إلّا انه عده قابلاً للتأويل واعتبره متصلاً بعلم المكاشفة[1].

وموقف ابن طفيل ازاء كلام الغزالي، ينسجم ولا شك مع مقتضى العقل وما يتميز به هذا الحكيم الكبير من دراية وانفتاح فكري، ورغم ذلك يجب ألا تعزب الحقيقة المرة التالية عن البال وهي ان الغزالي لم يكن لديه مثل هذا الانصاف ازاء كبار الحكماء الذين سبقوه، اذ انه وصف بعض كلماتهم وعباراتهم التي من السهل تأويلها، بالكفر والالحاد.

ابن طفيل ـ هذا المفكر الكبير ـ يعلم مدى سعة عالم الكلام، وليس من الممكن قياس كلام حكيم أو عارف ما بمقياس الكلام العام. ولم يكن يدرك هذه الحقيقة فحسب وانما التزم بها تماماً في آثاره جميعاً.

الغزالي قسم كتبه الى عدة مجاميع طبقاً لمستوى الفئة من القراء التي كتب لها:

المجموعة الاولى، هي الكتب التي كتبها لعامة الناس.

المجموعة الثانية، هي الكتب التي ليس بامكان سوى فئة خاصة ان تنتفع بها، والتي يمكن أن تُدعى بالمضنون بها على غير أهلها.

المجموعة الثالثة، وهي الكتب التي أطلق عليها الغزالي عبارة «عجيب المضنون بها على اهلها»، اي انها كتب لا يحق قراءتها حتى من قبل الخواص. ولم تصل الى أيدينا مثل هذه الكتب، ولربما لم يكتبها قط.

ولو كان الغزالي قد راعى الاختلاف في مستويات الكلام ودرجاته حتى على صعيد الآخرين أيضاً، لما كان قد بادر الى اصدار أحكام بتكفيرهم.

ولا شك في ان معارضة الفلاسفة لم يكن بالأمر الجديد، وانما كان شائعاً بين

---

(١) ترجمة بديع الزمان فروزانفر لحي بن يقظان، ص ٣٦ ـ ٣٧.

المتكلمين في العالم الاسلامي. فقد انبرى الكثير من المتكلمين الذين سبقوا الغزالي للاعلان عن معارضتهم لأرسطو وأفكاره الفلسفية، وكتبوا العديد من الكتب في هذا المضمار. إلّا انها لم تصل من حيث الانتظام والرصانة الى مستوى كتاب «تهافت الفلاسفة». كذلك كُتبت من بعد الغزالي كتب اخرى في معارضة الفلسفة والفلاسفة، إلّا انها لم تكن بمستوى كتاب الغزالي أيضاً.

وحملت بعض الكتب التي أُلفت بعد الغزالي في رفض الفلسفة، نفس اسم كتاب الغزالي، اي تهافت الفلاسفة، ومنها كتاب «تهافت الفلاسفة» لعلاء الدين الطوسي الذي صدرت طبعته الثانية في بيروت عام ١٩٨٣ م. ولهذا الكتاب عنوان آخر هو «الذخر أو الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة».

ومنها أيضاً كتاب «تهافت الفلاسفة» لمصلح الدين خواجه زاده، وهو كتاب مطبوع منذ فترة طويلة، ويعرفه أهل الاختصاص.

وتحدث آقا بزرگ طهراني في كتابه «الذريعة الى تصانيف الشيعة» عن ثلاثة كتب تحمل عنوان «تهافت الفلاسفة»، وهي حسب الترتيب التاريخي عبارة عن:

١ ـ تهافت الفلاسفة للشيخ الامام قطب الدين أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي (ت ٥٧٣ هـ).

٢ ـ تهافت الفلاسفة تأليف المحقق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ هـ).

٣ ـ تهافت الفلاسفة تأليف خواجه زاده مصلح الدين مصطفى بن يوسف (ت ٨٩٣ هـ)[١].

ويبدو ان انتساب كتاب «تهافت الفلاسفة» لنصير الدين الطوسي، أمر غير صحيح، ولربما هو ناجم عن خلط بين اسم علاء الدين الطوسي ونصير الدين الطوسي.

فنصير الدين الطوسي ليس لم يكتب كتاباً باسم «تهافت الفلاسفة» فحسب،

---

(١) كتاب الذريعة، نقلاً عن مقدمة «تهافت الفلاسفة» لعلاء الدين الطوسي، ط بيروت، ١٩٨٣، الدار العالمية للطباعة والنشر.

وانما انبرى للدفاع عن الفلاسفة أيضاً والرد على كتاب «مصارعة الفلاسفة» لمحمد ابن عبد الكريم الشهرستاني من خلال كتابه «مصارعة المصارعة».

ويُعد محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وفخر الدين الرازي، من بين اولئك الذين هبّوا لمقارعة الفلاسفة. فألّف الشهرستاني كتاب «مصارعة الفلاسفة» بهذا الشأن. اما الرازي فألّف كتاب «تعجيز الفلاسفة»، فضلاً عن نقد الفلسفة ومسائلها في كثير من آثاره المعروفة الاخرى.

اضف الى ما سبق، هناك فاصل زمني طويل نسبياً بين نصير الدين الطوسي، وعلاء الدين الطوسي مؤلف كتاب «تهافت الفلاسفة»، يقرب من قرنين من الزمن. فكان نصير الدين الطوسي يعيش في بغداد في القرن السابع الهجري وقد شهد عن كثب سقوط الدولة العباسية. بينما كان علاء الدين الطوسي يعيش في القرن التاسع الهجري خلال عهد الامبراطور العثماني السلطان محمد الفاتح، فاتح القسطنطينية.

والأمر الجدير بالذكر هو ان السلطان محمداً الفاتح قد أمر كلاً من خواجه زاده مصلح الدين وعلاء الدين الطوسي بتأليف مثل هذا الكتاب، فألّفه الأول خلال أربعة اشهر، بينما الفه الثاني خلال ستة أشهر. فأهدى السلطان لكل منهما عشرة آلاف درهم، إلّا انه قدّم الى خواجه زاده خلعة نفيسة ايضاً، الامر الذي أثار استياء علاء الدين فخرج من بلاد الروم متوجهاً الى تبريز ثم الى سمرقند، فتوفي بها عام ٨٨٧ هـ[١].

الدراسة الاجمالية تكشف عن وجود دوافع مادية وسياسية لدى معظم اولئك الذين كتبوا ضد الفلسفة. فاذا كان كل من علاء الدين الطوسي ومصلح الدين خواجه زاده، قد ألفا كتاب «تهافت الفلاسفة» نزولاً لأمر السلطان محمد الفاتح وفي مقابل عشرة آلاف درهم، فلم يكن سائر الذين كتبوا ضد الفلسفة اكثر تنزهاً من هذين.

---

(١) مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة، علاء الدين الطوسي، ص ١٦ ـ ١٧.

وتحدث محمد بن عبد الكريم الشهرستاني عن الهدف الذي دفعه لتأليف كتاب «مصارعة الفلاسفة» قائلاً:

«لما أقام على مجلس الأمير السيد الأجل العالم مجد الدين، عمدة الاسلام، ملك أمر السادة، أبي القاسم علي جعفر الموسوي... انتدب أصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني لعرض بضاعته المزجاة على سوق كرمه»[١].

ونفهم من هذه العبارة ان نقيب ترمذ أبا القاسم علي بن جعفر الموسوي هو الذي دفع الشهرستاني لتأليف هذا الكتاب. وفضلاً عن المقام العلمي والديني الذي كان يتمتع به نقيب ترمذ، كان ذا موقع سياسي رفيع وصاحب نفوذ كبير، وليس بمقدور الشهرستاني عدم الانصياع لأوامره، سيما اذا كان ذلك مصحوباً بجائزة عظيمة.

مما يجدر ذكره هو ان نقيب ترمذ كان من خصوم ابن سينا ويعتبر معارضته أمراً لازماً.

الشهرستاني في تأليفه لكتاب «مصارعة الفلاسفة» ومعارضته للفلاسفة والحكماء، كانت لديه دوافع اخرى عدا تلبيته للأمر الذي تلقاه من نقيب ترمذ. فقد كان استاذاً في المدرسة النظامية ببغداد عام ٥١٠ هـ واستمر مدرساً فيها على مدى ثلاثة أعوام. وعليه لابد أن يكون متأثراً بالسياسة العامة للمدارس النظامية التي رسمها مؤسسها نظام الملك، وهي ذات السياسة التي دفعت أبا حامد الغزالي لرفع لواء مناهضة الفلاسفة.

وليست لدينا ـ وللأسف ـ معلومات عن الامام قطب الدين ابي الحسن الراوندي، الذي كان من معارضي الفلسفة ايضاً، ولم يصل الى ايدينا كتابه «تهافت الفلاسفة». ما نعرفه عنه انه توفي عام ٥٧٣ هـ ومن المحتمل ان نسيم المدارس النظامية قد داعب مشامه ايضاً.

وهكذا يتضح ان معظم اولئك الذين عبّروا عن معارضتهم للفلسفة، كانوا

---

(١) مصارعة الفلاسفة، ط مصر، عام ١٩٧٦، تصحيح سهير مختار، ص ١٣.

واقعين تحت تأثير القوى السياسية المهيمنة آنذاك، فضلاً عن تلقيهم للمكافآت ازاء التصنيف ضمن هذا الاطار.

ولسنا بصدد الاجابة على السؤال التالي: لماذا كان الحكام وأصحاب النفوذ السياسي يحملون العداء للفلسفة ويعارضون الأفكار الفلسفية؟

ما سبقت الاشارة اليه، كان عبارة عن تيار مناوئ للفلسفة والحكمة في الدائرة السنية من العالم الاسلامي. اما في الدائرة الشيعية، فهناك قصة اخرى تختلف اختلافاً كلياً عن قصة الدائرة الاولى. ونترك التحدث عن هذا الأمر لوقت آخر.

نعود مرة اخرى فنقول بأن الكتب التي حملت عنوان «تهافت الفلاسفة» والتي أُلفت على غرار كتاب الغزالي، لم يكن أي منها بمستوى كتاب الغزالي قط.

الكتّاب المناهضون للفلسفة غالباً ما كانوا من اهل الجدل، وممن لديهم البراعة في فن الخطابة، والارشاد، غير ان الغزالي كان يتفوق عليهم جميعاً في ذلك. كان يتميز ببعض المواهب التي كانت تجعل من كلامه ذا تأثير كبير على نفوس الآخرين. وقد قيل بهذا الشأن: خطابيات الغزالي أفضل بكثير من برهانيات ابن سينا؛ رغم ان الغزالي لا ينشرح لمثل هذا الكلام لأنه يعتقد بأن ما يكتبه ويقوله، قابل للاثبات بالبرهان القاطع[١].

الغزالي لا يؤمن فقط بأن كلماته قابلة للاثبات فحسب، وانما يعتبر كل من لا يراها برهانية، من أهل العناد والحسد. ولكن علينا ان نعلم ماذا يريد بالبرهان؟ فاذا كان مراده بالبرهان هو القياس المنطقي والذي يشمل الجدل والخطابة عادة، ينبغي القول بأن ما يدّعيه ليس جزافاً، وقابل للانطباق على الواقع. أما اذا كان مراده أمراً آخر، فمن الصعوبة الأخذ بكلامه.

على أية حال، لا شك في ان الغزالي قام لأول مرة في العالم الاسلامي بتأليف كتاب «تهافت الفلاسفة»، ووجّه النقد للمسائل الفلسفية بقوة لم يسبقه اليها أحد، وقد جاء بجديد ضمن هذا الاطار.

---

(١) رسالة فضائل الأنام أو مكاتيب الغزالي الفارسية، ص ٢٢.

غير ان هناك من يرى بأن ما جاء به على صعيد التصدي للفلاسفة، ليس جديداً قط، حتى ان البيهقي (ت ٥٦٥ هـ) نسب ما أورده الغزالي الى يحيى النحوي.

ويُعد يحيى النحوي من كبار فلاسفة الاسكندرية ومن أشهر من فسّر كتب أرسطو وجالينوس، وعبر عن رفضه للأقانيم المسيحية الثلاثة. وقيل في ترجمته:

كان يعيش الى ما بعد فتح الاسكندرية على يد عمرو بن العاص. وكان ابن العاص يحضر عنده ويأخذ منه ويعبر عن اعجابه بكلامه وحكمته.

ويُفهم من «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي ان يحيى النحوي غادر الاسكندرية متجهاً الى بلاد فارس، وظل حياً الى ما بعد عام ٣٥ هـ وكانت لديه مكاتبة مع الامام علي عليه السلام اثناء فترة توليه الخلافة الظاهرية (٣٥ ـ ٤٠ هـ)، ومعنى هذا انه كان معمراً، وتجاوز عمره الثمانين.

ليحيى النحوي مؤلفات كثيرة منها كتاب في الرد على أرسطو يتألف من ست مقالات. ويُستشف من الوصف الذي وصف به المؤرخون شروحه على كتب ارسطو، والمعلومات التي قدّمها القفطي عن تفسير السماع الطبيعي الذي وقعت نسخته بيده، ان شروحه على كتب ارسطو، ذات قيمة جديرة بالاهتمام، حتى انهم اعتبروه من تلامذة المدرسة الأرسطية.

اما بشأن ردّه على ارسطو فيقول ابو الحسن البيهقي ـ نقلاً عن ابن سينا كما يبدو ـ بأنه وان بدا محكماً، إلّا أن القاء نظرة عميقة عليه يكشف عن هشاشته.

ويصف القفطي ـ نقلاً عن ابن بطلان (ت ٤٤٤ هـ) ـ ذلك الرد بأنه جدلي وخطابي.

ويتهم ابن سينا أبا ريحان البيروني في الاجابة على السؤال السادس بأنه يبدو وكأنه قد أخذ معارضته لأرسطو عن يحيى النحوي.

ويقول السيد محمد مشكاة في مقدمة كتاب: ارسطاطاليس الحكيم، مقالة «الألف الصغرى»:

«يتضح من مجموع ما قيل في يحيى النحوي ان شروحه على كتب أرسطو، ذات أهمية كبيرة. ولكن يُستشف من كلام ابن سينا وابن بطلان انهما لم يحملا كتابه في الرد على أرسطو على محمل الجد كي يردا عليه، لأنه انحرف في هذا الكتاب عن النهج الفلسفي الذي يتمثل في الاستدلال بالبرهان، وملأه بالكلام الجدلي، كي يولد القناعة لدى أبناء دينه بمعارضة ارسطو الذي لا ينسجم نهجه مع الدين المسيحي، وكي يكون في مأمن من اذى القساوسة المتعصبين الذين كانوا يحاولون ايذاءه».

ثم أشار السيد مشكاة في نهاية المطاف الى أمر جدير بالاهتمام، حينما قال:

«رغم ان فلاسفتنا ومتكلمينا كان بين ايديهم كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و«تهافت التهافت» لابن رشد، إلّا انهم لم يعيروا اهتماماً ذا بال لا الى مؤاخذات الغزالي على الفلاسفة، ولا الى الانتقادات التي وجهها ابن رشد لابن سينا. ويبدو ان الشكوك التي أثارها الغزالي كان لديها نفس المستوى من الأهمية التي كانت لردود يحيى النحوي على أرسطو. وعليه لا يبعد كلام البيهقي عن الصواب حينما قال بأن معظم كلام الغزالي في الرد على الفلاسفة، هو ذات المؤاخذات التي أثارها يحيى النحوي. ولربما أضاف الغزالي اليها شيئاً من كلمات بعض المتكلمين مثل الجبائي»[١].

ويبدو ان ما ذهب اليه السيد مشكاة في هذا المجال، أمر مبالغ فيه. فمن المحتمل ان يكون الغزالي قد اطلع على كلام يحيى النحوي في الرد على فلسفة ارسطو، وهو احتمال معقول، غير ان القول بأن الغزالي لم يأت في كتابه بشيء سوى كلام يحيى النحوي، أمر فيه نوع من المبالغة الواضحة.

العارفون بآثار الغزالي العديدة المتنوعة يعلمون ان هذا المفكر الكبير يتمتع بموهبة الذكاء وقابلية كبيرة على الابداع. وقد انبرى للبحث والاستقصاء في

---

(١) مقدمة كتاب ارسطاطاليس الحكيم، مقالة الألف الصغرى، ترجمة وتصحيح السيد محمد مشكاة، ص ٢٠١ و٢٠٢ و٢٠٤.

مختلف فروع العلوم الاسلامية وهبّ للتأليف في معظم الحقول.

اولئك الذين يعتبرون كتاب «تهافت الفلاسفة» اقتباساً عن كلام يحيى النحوي، ماذا يقولون في كتابه الكبير الآخر «احياء العلوم» وسائر آثاره الكلامية والتفسيرية والمنطقية والفقهية والاصولية؟

الغزالي في جميع هذه المؤلفات، كان مبدعاً وحظيت معظم كتبه وفي جميع الحقول باهتمام المفكرين على مدى العصور.

كتاب «احياء العلوم»، يعد كتاباً لا مثيل له في الحقل الاخلاقي، وبامكانه ان يسلط الضوء على جانب الابداع عند الغزالي في العلوم والمعارف الاسلامية.

ان تأثر اي مفكر بالآثار الفكرية ونتاجات المفكرين الآخرين، امر معقول وطبيعي، وليس بمقدور أحد ان يعيب على ذلك أو يعتبره مثلبة ومنقصة. فالفكر لا ينشأ في الخلاء، ولابد ان يتأثر المفكرون بعضهم بالبعض الآخر. الأمر المذموم والذي يتحتم تجنبه هو التقليد الأعمى لأفكار الآخرين وآرائهم. ونحن نعلم ان الغزالي لم يكن من أهل التقليد الأعمى، رغم ملاحظة تأثره بأفكار الآخرين في آثاره.

من آثار الغزالي المهمة، كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد». ولم يكن اختياره لهذا العنوان على سبيل الصدفة، كما ان ايقاع الألفاظ لم يكن ذا دخل في هذا العنوان. اذا عرفنا ذلك لابد أن نتساءل: ما معنى الاقتصاد في الاعتقاد؟ وماذا يريد الغزالي بهذا العنوان؟

وقبل سماع الاجابة على هذا السؤال من لسان الغزالي، من المناسب الرجوع الى كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي.

أفرد ابو حاتم الفصل الثالث من هذا الكتاب لبحث التعمق، وأثبت خطر التعمق في الدين من خلال الاستناد الى سلسلة من الروايات، إلّا انه قال بأن ترك التعمق في الدين لا يتناقض مع وجوب النظر قط.

ثم أثبت من بعد ذلك لزوم الاقتصاد في العقائد، وعزا هلاك الكثير من الناس

الى التعمق في الدين، لاسيما النصارى الذين اختاروا الرهبانية بفعل التعمق في الدين.

وأشار الغزالي في بداية كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» الى هذا المعنى ايضاً، رافضاً ضمن هذا المجال أي نوع من الافراط والتفريط. كما نسب الجمود على التقليد والعمل بالظواهر الصرفة الى الحشوية، وعد ذلك ناشئاً من ضعف العقل وقلة البصيرة.

وعلى صعيد آخر، عبر عن ذمه لغلاة المعتزلة والفلاسفة لنزعتهم نحو العقل وعدم الاهتمام بظواهر الشرع، وعد ذلك منبعثاً من سوء النية وخبث السريرة. ولذلك نراه يوصي بالاقتصاد في الاعتقاد ويعتبره الصراط المستقيم.

صحيح ان ابا حاتم الرازي، أحد كبار علماء الاسماعيلية، وهي الفرقة التي يعارضها الغزالي بشدة، إلّا انه على معرفة بآثار علمائها ويأخذ ببعض أفكارهم.

ومن الحالات التي يبدو أن الغزالي قد وقع فيها تحت تأثير ابي حاتم الرازي هي رؤيته للوحي السماوي كمنشأ للعديد من العلوم والمعارف. وهذا ما يمكن ملاحظته عند الغزالي في نظرته للمنطق، والطب، والنجوم، وغيرها. وقد سبق أبو حاتم الرازي، الغزالي في هذه الفكرة التي أفرد لها فصلاً من كتاب «اعلام النبوة» حيث يقول بأن الانسان لم يتعلم هذه العلوم بالطبع والغريزة، وانما تعلمها بالوحي. والمعلم الحقيقي ليس سوى الرسول أو الامام.

وانطلق ابو حاتم في الفصل الأخير من كتابه لاثبات ان مبدأ كل علم ومعرفة، هو الحكيم الأول، اي الله تعالى؛ كما ان كل شيء ينتهي اليه[١].

ويمكن ملاحظة ذات الافكار التي طرحها الرازي بشأن العلوم والمعارف، في كتب الغزالي ايضاً. والتفاوت الوحيد فيما بين الاثنين هو ان الغزالي لا ينظر الى الامام مصدراً ومعلماً للعلوم، بل وبذل كل ما لديه من جهد لانكار الامامة. إلّا انه يتفق مع الرازي في ان الله مبدأ العلوم ومصدرها، ويرى ان الكثير من العلوم

---

(١) اعلام النبوة، ابو حاتم الرازي، تصحيح ومقدمة صلاح الصاوي والدكتور غلام رضا الأعواني.

قد وصلت الى الناس عن طريق الكتب السماوية. وعليه ليس هناك شك في تأثر الغزالي بأبي حاتم الرازي.

ويعتقد بعض الباحثين الغربيين بتأثر الغزالي ببعض المفكرين الذين سبقوه، في تأليفه لكتاب «تهافت الفلاسفة»، وهذا ما يمكن ملاحظته في المقدمة التي كتبها سيمون فان بيرغ[١] على الترجمة الانجليزية لهذا الكتاب (ص ١٧)، وكذلك في المقدمة التي كتبها عبد الرحمن بدوي على كتاب «الافلاطونية المحدثة» (ص ٣٠ ـ ٣٦).

ورد أن: «فيلوبونس ألف كتاب «خلود العالم» في الرد على بروكلوس[٢] وأدلته الثمانية على أبدية العالم، مستفيداً في ذلك من أفكار الحكماء الرواقيين. تُرجم هذا الكتاب الى العربية، واطلع عليه كل من الغزالي وأبي البركات البغدادي، رغم انهما لم يشيرا اليه بشيء في آثارهما»[٣].

نقل ابو البركات في الفصل السابع من كتابه «المعتبر» مذاهب القائلين بحدوث أو قدم العالم بشكل مفصل. وهناك احتمال باقتباس أبي البركات لهذه المعلومات من كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. ويُعزِّز من هذا الاحتمال ان الغزالي توفي عام ٥٠٥ هـ في حين توفي ابو البركات في عام ٥٤٧ هـ ومعنى هذا أن ابا البركات عاش مدة ٤٢ عاماً بعد وفاة الغزالي، وهناك احتمال كبير في ان يكون قد أفاد من كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ذاع صيته في كل مكان.

ان تأثر الغزالي بفكر العلماء والمفكرين الذين سبقون ليس بالأمر المستبعد أو العجيب، ولكن الأمر الذي ينبغي التأمل فيه هو ما قيل بأنه قد أخذ بعض ما جاء في «تهافت الفلاسفة» عن يحيى النحوي. ومما يعزز هذا الرأي، هو وجود رسالة كتبها الفارابي في الرد على يحيى النحوي. وحينما تنبري شخصية كالفارابي ـ وهو

---

(١) S. Van Den Bergh.

(٢) Proclus.

(٣) مقال حول الغزالي لدانش بجوه، في «زمينه ايران شناسي»، ص ٢٠٠.

المؤسس للفلسفة الاسلامية ـ للرد على افكار يحيى النحوي، يتضح انه كـانت لديه آثار شهيرة في مناهضة الفلسفة، فضلاً عن انها كانت تشكل خطورة على الفكر الفلسفي، وهو عين ما كان الغزالي يبحث عنه[1].

(١) وردت هذه الرسالة ضمن «الرسائل الفلسفية» التي طبعت بجهود عبد الرحمن بدوي.

هل يُعد الغزالي مجدداً؟

هناك حديث نبوي يقول:

«ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». ورد هذا الحديث في بداية كتاب الملاحم من سنن أبي داود، واعتبره بعض العلماء صحيحاً. وهناك اختلاف حول هؤلاء المحيين للدين أو المجددين، وكذلك حول عدد من يُبعث على رأس كل مائة عام، فهل يُبعث شخص واحد ام اكثر؟

وهناك من يرى ان حجة الاسلام الغزالي هو المحيي والمجدد في القرن الخامس، ويؤيد ابن عساكر هذه الفكرة في كتاب «كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري». ويؤكد عليها السيوطي أيضاً في ارجوزته حين قوله:

والخامس الحبر هو الغـزالي   وعدّه ما فيه من جـدالِ[1].

ولربما يمكن القول بأن الغزالي نفسه كان يرى مثل هذا الرأي ويـعتبر نـفسه مجدداً للدين ومحيياً للعلوم الدينية. ولربما لهذا السبب بالذات أطلق على اهم كتبه اسم «احياء علوم الدين».

والحقيقة هي ان الغزالي قد وجّه ضربة قاصمة الى الفلسفة بكتابه «تهـافت الفلاسفة»، وقال بأنه قد فصل بهذا الكتاب علم الدين عن العلوم الغريبة. وقـد

---

(١) المجددون في الاسلام، تأليف عبد المتعال الصعيدي، ط مصر، ص ١٧٩.

عملت آثاره على تعزيز الروح الدينية لدى الناس واتساع النشاطات الأخلاقية. ورغم ذلك ليس بالامكان القول بأنه قد أوجد مذهباً كلامياً خاصاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وان كان لابد من الاعتراف بأن ما جاء به لا يقل من حيث القيمة والاعتبار عن المذهب الكلامي الخاص، لأنه نشر الروح الدينية وعزّزها، وهو أمر في منتهى الأهمية بالنسبة للمجتمع الاسلامي.

واتجه علم الكلام بعد الغزالي اتجاهاً آخر على العكس مما كان الغزالي يسعى اليه، فأخذ يقترب من مسلك الفلاسفة ومشرب المعتزلة. وهذا ما يمكن الوقوف عليه حين دراسة الكتب الكلامية لكبار علماء الكلام كفخر الدين الرازي، وعضد الدين الايجي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني.

ويتضح التقارب فيما بين علم الكلام والفلسفة بشكل جلي في آثار نصير الدين الطوسي. ويُعد كتابه «تجريد الاعتقاد»، أحد اهم الكتب الكلامية، وقد حظي بالاهتمام على مدى قرون طويلة، وكُتبت عليه الكثير من الشروح والتعاليق. وأغلب الذين شرحوه أو علقوا عليه، هم من الفلاسفة، وقد أثاروا الكثير من القضايا المهمة العميقة ذات الصلة بهذا الكتاب، كعلاء الدين علي بن محمد القوشجي، والعلامة الحلي، والمحقق الخفري، وجمال الخوانساري، وفياض اللاهيجي، وهادي السبزواري.

ويعد كتاب «جامع الأفكار وناقد الأنظار» لمهدي النراقي، من الكتب التي تسلط الضوء على تطور الأفكار الكلامية وامتزاج علم الكلام بالفلسفة. ولم يُطبع هذا الكتاب الى اليوم ونحن بانتظار اليوم الذي يتزين فيه بحلية الطبع.

مما سبق يتضح ان الفلسفة ليس لم تنهزم بعد الغزالي من الميدان فحسب، وانما قرّبت علم الكلام اليها وامتزجت به ايضاً. ولسنا بصدد الاجابة على السؤال التالي: هل صب امتزاج علم الكلام بالفلسفة في صالح علم الكلام ام في صالح الفلسفة ام في صالح كليهما؟

وسواء كان الغزالي مجدداً في القرن الخامس الهجري ام لم يكن، فليس

بالامكان تجاهل تأثيره على مفكري القرون اللاحقة. ويرى بعض الباحثين من أصحاب الرأي ان شهاب الدين السهروردي الذي يؤلف «النور» أساس فلسفته، قد تأثر في نظرياته ضمن هذا الاطار بكتاب الغزالي المسمى «مشكاة الأنوار»، ووقع تحت تأثيره.

صحيح ان الحكمة الاشراقية خليط مركب من الكثير من العقائد والأفكار كالرمزية التقليدية، والحكمة الصوفية والهرمسية، والأفكار الفيثاغورية والافلاطونية والأرسطية، والزرادشتية وغيرها، غير ان افكار السهروردي مدينة الى حد كبير للفلاسفة والمفكرين المسلمين كابن سينا، والحلاج، والغزالي. ولذلك نراه ينقل عن الحلاج، ويعتبر «مشكاة الانوار» للغزالي كتاباً مهماً جداً على صعيد مسألة «النور»[١].

الغزالي يعتقد ان النور أظهر الأشياء، إلّا ان شدة ظهوره قد بعثت على خفائه. اي انه من وجهة نظره ظاهر بالذات ومظهر للغير. وقد اخذ هذه الفكرة عن الغزالي الكثير من المفكرين المسلمين.

ما قاله الغزالي في النور كالتالي:

«فاذا رأيت ألوان الربيع وخضرتها مثلاً في ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الألوان وربما ظننت انك لست ترى مع الألوان غيرها... ولقد أصرّ على هذا أقوام فزعموا ان النور لا معنى له وأنه ليس مع الألوان غير الألوان فأنكروا وجود النور مع انه أظهر الأشياء... وهو الذي يبصر في نفسه ويبصر به غيره...»[٢].

وأشار الشيخ محيي الدين ابن العربي في «الفتوحات المكية» الى عقائد الغزالي وأفكاره، وأشاد به في بعض الأحيان.

للغزالي نظرية في مضمار المعاد الجسماني، انبرى لنقضها وابرامها الكثير من

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، م.م. شريف، ج ١، ص ٥٣١.

(٢) مشكاة الأنوار، ط دمشق ـ بيروت، ص ٨٢.

الحكماء الذين جاؤوا من بعده. فلغيات الدين منصور الدشتكي ـ حكيم القرن ١٠ هـ ـ رسالة في المعاد، انبرى فيها لرفض نظرية الغزالي. ووجه صدر المتألهين انتقاداً شديداً لكلام غياث الدين وعدّه نوعاً من التناسخ. ورغم رفض صدر المتألهين لنظرية الغزالي في المعاد، إلّا انه لم ينتقدها بالحدة التي انتقدها غياث الدين[١].

وخلاصة نظرية الغزالي هي ان الروح حينما تفارق البدن، لا تتعلق به قط، اي لاتعود جميع اجزاء البدن الاول. ولكن يُخلق للروح الحشرية بدن يبدو وكأنه البدن الأول، وكذلك يبدو الشخص في حالة الشيخوخة وكأنه نفسه في حالة الشباب والطفولة وكما لو كان جنيناً. اي ان البدن الجسماني في حالة تغير وتبدل مستمرة، ولديه في ذات الوقت حقيقة ثابتة محفوظة في جميع الأحوال. وتدعى هذه الاجزاء الثابتة بالأجزاء الأصلية.

وعبر صدر المتألهين عن رفضه لهذه النظرية، غير ان كلام الغزالي كان فيه اضافة الى ذلك شيء يحظى باهتمام صدر المتألهين. فهو وفي ذات الوقت الذي يعتبر البدن في حالة تغير مستمرة، يؤمن بالحقيقة الثابتة أيضاً والتي تبق محفوظة في جميع الأحوال.

فالايمان بالحقيقة الثابتة المحفوظة في عين التغيير والتحول، هو ذات الشيء الذي ينسجم مع مبادئ صدر المتألهين على صعيد الحركة الجوهرية. وعليه ما ورد في هذا الاطار من كلام الغزالي لا يمكن تبريره إلّا بالحركة الجوهرية فقط، لا بشيء آخر.

وهكذا نرى كيف أخذت نظرية الغزالي في المعاد، تناقش بعده بقرون متمادية من قبل كبار الفلاسفة امثال صدر المتألهين، وغياث الدين الدشتكي. ويمكن القول على هذا الأساس بأن افكاره لازالت حية ولديها موقع متميز في حركة الفكر الفلسفي.

---

(١) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ط حجرية، ص ٢٩٨.

صحيح ان الغزالي هبّ لمعارضة الفلسفة وعبر عن عدائه للفلاسفة. ولكن تلاحظ في آثاره افكار عميقة ذات أهمية كبيرة بالنسبة للفلاسفة. ففي كتابه الصغير «فيصل التفرقة» يقسم الوجود الى الاقسام الخمسة التالية:

١ ـ الوجود الذاتي.

٢ ـ الوجود الحسي.

٣ ـ الوجود الخيالي.

٤ ـ الوجود العقلي.

٥ ـ الوجود الشبهي.

الوجود الذاتي، عبارة عن الوجود الحقيقي الذي يتحقق خارج الحس والعقل، وتظهر صورته في الحس والعقل. ويدعى ظهور الوجود الذاتي في عالم الحس والعقل بالادراك. ويعرف هذا المعنى في مضمار الوجود، ولا يعرف معظم الناس للوجود معنى غير هذا المعنى.

الوجود الحسي، عبارة عن ذلك الشيء الذي لا يتحقق في عالم الخارج، إلّا انه يتمثل في رؤية الانسان، كتلك الأشياء التي يشاهدها المرء في عالم الرؤيا. ويتحقق هذا النوع من التمثيل، للأنبياء والأولياء في حالة اليقظة. ويستدل الغزالي ضمن هذا الاطار بالآية الكريمة التالية المتحدثة عن مريم عليها السلام: «فتمثل لها لا بشراً سوياً». وطالما شاهد الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم جبرئيل عليه السلام، إلّا ان مشاهدة جبرئيل على حقيقته لم تتحقق سوى مرتين فقط.

الوجود الخيالي، عبارة عن صورة المحسوس. فحينما يغيب الأمر المحسوس عن النظر، الانسان بمستطاعه ان يخلق في نفسه صوراً لا تتحقق في عالم الخارج.

الوجود العقلي، يرى الغزالي ان الشيء لديه حقيقة ومعنى، وبمقدور العقل ادراك معناه بدون ان تنعكس عن ذلك الشيء صورة في الحسّ أو الخيال. فعلى سبيل المثال لليد صورة محسوسة ومتخيلة، ولديها في ذات الوقت معنى يؤلف حقيقتها. ومعنى اليد أو حقيقتها هو ذات الشيء الذي يمكن ان ندعوه بالقدرة على

التصرف في الامور.

والوضع على هذا المنوال أيضاً بالنسبة للقلم. فالقلم لديه صورة يمكن صناعتها من الخشب أو القصب أو ما شابه، غير ان حقيقته عبارة عن الشيء الذي يمكن بواسطته كتابة العلوم والمعارف. وهذا هو المعنى الذي يدركه العقل.

الوجود الشبهي

الوجود الشبهي عند الغزالي عبارة عن شيء لا يوجد ـ لا بالصورة ولا بالحقيقة ـ لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا حتى في العقل، ولكن هناك موجود آخر يشبه هذا الشيء في احدى الصفات والخواص.

ما أورده الغزالي في تعريف الوجود الشبهي، غير قابل للفهم، ولذلك اجتهد في ان يوضح فكرته من خلال التمثيل، فلجأ الى استخدام أمثلة من قبيل الغضب، والشوق، والفرح، والصبر، وصفات اخرى شبيهة بها تستعمل بشأن البارئ تعالى. فحقيقة الغضب عنده ـ على سبيل المثال ـ عبارة عن غليات الدم بفعل ارادة التشفي أو الانتقام.

ومن الواضح ان هذا المعنى غير منفصل عن نوع من النقص والألم. وعليه فأُولئك الذين يعتقدون بامتناع ثبوت الغضب لله تعالى استناداً الى البرهان، لابد لهم من حمله على معنى آخر يقوم بعمل الغضب. وهذا المعنى ليس سوى ارادة العقاب لا غير. غير ان الارادة لا تنسجم مع حقيقة الغضب، إلّا انها تنسجم معه في احدى الصفات وهي الايلام.

والأمر الجدير بالذكر هو ان الغزالي يعيّن درجات التأويل في الكتاب والسنة عن طريق عد مراتب الوجود ودرجاته. فهو يرى لو أن أحداً حمل كلام صاحب الشريعة على احدى هذه المراتب والدرجات، لأضحى في زمرة المؤمنين وأهل التصديق.

الذين يهبّون لتكذيب الكلام الديني، هم اولئك الذين ينكرون جميع هذه المراتب والدرجات. وعليه لا يمكن تكفير أهل التأويل. فملاك التأويل عبارة عن

الالتزام باحدى المراتب والدرجات الخمس التي تؤلف مفاد الكلام ومعناه. ومن وجهة نظر الغزالي ليست هناك فرقة اسلامية إلّا وتضطر في بعض الأحيان للاستعانة بالتأويل.

ويعد أحمد بن حنبل اكثر الشخصيات الاسلامية ابتعاداً عن التأويل، ورغم ذلك نراه يأخذ به في بعض الأحيان. وقد أشار الغزالي الى ذلك بقوله انه سمع من أحد الثقات في بغداد ان احمد بن حنبل يذهب الى التأويل في الأحاديث النبوية الثلاثة التالية:

«الحجر الأسود يمين الله في الارض».

«قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن».

«إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[١].

وهكذا نرى كيف يجيز الغزالي التأويل، ويراه أمراً لابد منه في بعض الأحيان. لذلك ومن اجل ان يمهد الطريق للتأويل، يذهب الى الاعتقاد بخمسة انواع للوجود ويجيز حمل الفاظ الكتاب والسنه على أي معنى من هذه المعاني.

تقسيم الوجود الى حسي، وخيالي، وعقلي، ليس بالأمر الجديد، بل يلاحظ في آثار القدماء. اما الأمر الجديد فيتمثل في الوجود الشبهي. كذلك نجد الغزالي يعبر عن الوجود العيني بالوجود الذاتي، مستخدماً اصطلاحاً خاصاً بهذا الشأن.

ويأخذ صدر المتألهين الشيرازي في بعض آثاره برأي الغزالي في الوجود الشبهي، وقد استخدمه في تفسير بعض الآيات القرآنية. فقد أجاز اطلاق كلمة الغضب على الله تعالى باعتبار غاياته الفعلية، بينما لم يجز اطلاقها عليه باعتبار مبادئه الانفعالية.

بتعبير آخر: الغضب الاهي من وجهة نظر صدر المتألهين يعني ارادة العقاب لمن يستحقه، ولا يعني قط غليان دم القلب بفعل التشفي والانتقام والذي يعد كيفية

---

(١) فيصل التفرقة، ضمن مجموعة القصور العوالي للامام الغزالي، ص ١٣٦.

انسانية[١].

ما ذهب اليه صدر المتألهين ضمن هذا الاطار، هو عين ما أورده الغـزالي في كتاب «فيصل التفرقة».

اذن معارضة الغزالي للفلاسفة، لم تحل قط دون اهتمام كبار المفكرين كـصدر المتألهين، بأفكاره العميقة.

ومما يلاحَظ أيضاً من أفكار الغزالي في آثار المفكرين الذين تلوه، فكرة تقسيم العقل ورضا الأشخاص عن عقولهم وهي الفكرة التي تـطرق اليهـا في الرسـالة الواعظية.

ولاشك في ان الغزالي يهدف من وراء اثارة مثل هذه الفكرة، معارضة الفلسفة، والتأكيد على خطأ الفلاسفة في استنادهم الى العقل. فهو يقول:

«كل ضعيف في عقله، راض من الله تعالى في كمال عقله ويظن بنفسه أنه يقدر على ادراك الحقائق كلها، وأنه من جملة الأقوياء، فربما يخوضون فيغرقون في بحر الجهات من حيث لا يشعرون»[٢].

ويمكن ملاحظة هذه الفكرة نفسها في آثـار الشـيخ مـصلح الديـن سـعدي الشيرازي.

كلام الغزالي في الرسالة الواعظية، لم يحظ باهتمام المفكرين المسلمين فقط، وانما يمكن ان يلاحظ بعد قرون في آثار الفيلسوف الفرنسي المعروف رينه ديكارت، لاسيما في مطلع رسالته «المقال في المنهج» حيث يعتبر الناس راضين عن عقولهم وينظرون اليها كاملة وكافية[٣]، بالضبط كما هي فكرة الغزالي.

ورغم التشابه فيما بين فكرة الغزالي وديكارت، إلّا ان هدف كل منهما من اثارة هذه الفكرة يختلف عن الآخر، وهناك تفاوت بين الاثنين في الاستنتاج الذي يصل

---

(١) تفسير صدر المتألهين، ط قم، ج ١، ص ١٤٣.

(٢) الرسالة الواعظية، ضمن «القصور العوالي للامام الغزالي»، ط مصر، ص ٦٠.

(٣) سير الحكمة في اوربا، محمد علي فروغي، ص ١٢٩.

اليه كل منهما من هذه الفكرة.

هدف الغزالي منها هو تسليط الضوء على عدم صواب اسلوب الفلاسفة وطريقتهم في التمسك بالعقل والاعتماد عليه، وضرورة التمسك على هذا الأساس بالوحي وطريقة الانبياء. أما ديكارت فقد اتخذ من الاسلوب الصحيح لاستخدام العقل، ملاكاً ومعياراً، وعد كل عدول عن هذا الاسلوب أمراً غير صحيح. اي ان الاسلوب يمثل الركيزة الأساسية للعمل عند ديكارت حيث لا يمكن بلوغ أي شيء بدون اتخاذ الاسلوب الصحيح. وبذلك نلاحظ مدى البون الشاسع بين الهدف الذي يتطلع اليه كل من الغزالي وديكارت من فكرتيهما المتماثلتين.

ومما يجدر ذكره أيضاً هو ان محمد بن زكريا الرازي قد أثار هذه الفكرة أيضاً قبل الغزالي. غير ان هدف الرازي منها يختلف أيضاً عن هدف الغزالي بل ويتناقض معه تماماً. ويمكن ملاحظة فكرة ابن زكريا الرازي هذه في كتاب أبي حاتم الرازي المسمى «اعلام النبوة» اضافة للنقد الذي أثير حولها.

ومن بين المفكرين غير المسلمين الذين تأثروا بأفكار الغزالي العميقة، بعض المفكرين اليهود، كيهودا بن لاوي. ويعد هذا المفكر اليهودي اول من مارس دوراً شبيهاً بدور الغزالي في الفكر اليهودي. وقد ولد في طليطلة في حوالي عام ٤٧٩هـ وأخذ يشعر كالغزالي ـ وبعد التحول الذي طرأ على الدين اليهودي آنذاك ـ ان الفلسفة تعمل على اضعاف أساس الدين ليس من خلال التشكيك في اصوله أو عدم الاهتمام بها، وانما أيضاً من خلال احلال البرهان محل التعبد والتسليم. ولذلك انبرى ابن لاوي لكتابة رد على الفلاسفة يدعى «كتاب الحجة والدليل في نصر الدين الذليل» ويعرف بكتاب «الخزاري» ايضاً.

هذا الكتاب الذي ألّفه ابن لاوي بالعربية وكتب أشعاره بالعبرية ولكن بعروض العربية، يعد من الكتب الجديرة بالقراءة في مضمار فلسفة القرون الوسطى. وقد استخدم فيه ذات البراهين التي استخدمها الغزالي في دحض الفلاسفة.

وهناك فيلسوف يهودي آخر يدعى حسداي كرسكاس (٧٤١ ـ ٨١٣هـ) قيل انه استوحى افكاره من كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، غير ان البروفسور الأمريكي «ولفسون» قد رفض هذا الرأي في الطبعة التي أصدرها لكتاب كرسكاس الذي نقد فيه أرسطو. واعتمد في رفضه لهذا الرأي على ما يلي: ان اول ترجمة عبرية لكتاب التهافت كانت على يد أحد تلامذة كرسكاس ويعرف بصلاح الدين وذلك في عام ٨١٤ هـ بينما توفي كرسكاس في عام ٨١٣ هـ

ورغم ذلك يعترف هذا البروفسور الأمريكي بوجود بعض التشابه بين كرسكاس والغزالي في مضمار مناهضة الفلاسفة.

ولكن مما يجب التنويه اليه ودون ان نريد النيل من البروفسور «ولفسون»، هو ان كرسكاس حتى وان لم يطلع على براهين الغزالي بشكل مباشر عن طريق الترجمة المذكورة، إلّا انه كان بامكانه الاطلاع عليها من خلال كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد والذي كان مترجماً آنذاك الى العبرية من قبل قالونيموس ابن داود تحت عنوان «حبالت حبالا».

ويمكن ان نضيف الى ذلك أيضاً الحقيقة التالية والتي يأخذ بها «ولفسون»وهي ان معلومات كرسكاس عن فلسفة أرسطو، مقتبسة بالأساس عن الترجمة العبرية لتفاسير ابن رشد لأرسطو. والأهم من هذا كله هو ان كرسكاس قد استند في آثاره بشكل واسع الى كتاب الغزالي الآخر المسمى «مقاصد الفلاسفة» والذي كان سياقه العبري مقبولاً آنذاك لدى العامة(١).

ولابد من الالتفات أيضاً الى الحقيقة التالية وهي ان اسلوب الفكر الأشعري كان معروفاً لدى المفكرين اليهود حتى قبل عصر الغزالي، ولاشك في ان ذلك قد مهد الأرضية للاهتمام بآثاره.

سعيد الفيومي الذي كان يعيش في القرن الرابع الهجري، يعد من بين المفكرين اليهود الذين كانوا يفكرون بالطريقة الأشعرية. وألف في عام ٣٢١ هـ كتاباً

---

(١) راجع: دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، سعيد الشيخ.

عنوانه «كتاب الامانات والاعتقادات»، حيث تُشاهَد فيه أفكار قريبة من الأفكار الأشعرية.

اضف الى ذلك انه أثار في مقدمته قضية يمكن ان تشف عن موقفه ازاء الآخرين من غير اليهود، اذ قال فيها: «هذا الكتاب قد ألف لليهود وغير اليهود، ولا يختص بفئة خاصة»، غير ان العبارات التي استخدمها في هذا الكتاب لم تكن عبارات عادية أو متداولة، اذ انه عد الناس من غير اليهود نوعاً من انواع الموجودات العاقلة، بينما عبر عن اليهود قائلاً «قومنا أبناء اسرائيل!»[١].

---

(١) فلسفة علم الكلام، ولفسون، ترجمة احمد آرام، ص ١٠٦.

قصة معقدة وحياة مغامرة

التحول الفكري، أمر شائع عند الكثير من المفكرين. ولذلك ليس من الغريب ان يطرأ مثل هذا التحول الفكري على الغزالي أيضاً. فقد اجتاز خلال حياته القصيرة نسبياً الكثير من المنعطفات والمنحدرات والمضائق الفكرية، وخاض صراعاً مع الكثير من الأفكار لاسيما تلك الحرب العنيفة التي شنها من مختلف الجبهات على كل من: الفلاسلفة والحكماء، والاسماعيلية أو الباطنية.

ولسنا نريد ان نناقش مدى النجاح الذي حققه الغزالي على هاتين الفئتين، ولكن الشيء الذي لاريب فيه هو انه كان في مأزق خلال صراعه مع هاتين الفئتين وعانى من نوع من اللاانسجام الفكري خلال ذلك الصراع، لأن الذي يرفض مبدأ التسليم للامام المعصوم، لابد له من الاعتماد على العقل والاستدلال وهو نفس الاسلوب الذي يتخذه الفلاسفة. كما ان الذي يتصدى للفلاسفة ويعارضهم لابد له من العمل بمبدأ التسليم، وهو نفس اسلوب الاسماعيلية.

الغزالي خلال تلك المجابهة لم يأخذ لا بمبدأ التسليم ولا بطريقة الفلاسفة، في ذات الوقت الذي كان يعرّف نفسه للآخرين بأنه منطقي من اهل الاستدلال من جهة ويأخذ بقاعدة التعليم ومبدأ التسليم للرسول ﷺ من جهة اخرى!

والسؤال الذي يثير نفسه هو:

اذا لم يتعارض الانصياع للعقل والاستدلال المنطقي مع مبدأ التسليم للرسول ﷺ، فكيف يمكن عده متعارضاً مع مبدأ التسليم للامام المعصوم؟

حاول الغزالي الاجابة على هذا السؤال غير ان اهل البصيرة يدركون جيداً ان اجابته غير مقنعة قط.

كلام الغزالي في الاسماعيلية، لم يظل بدون رد، وانما هبّ بعض علمائها لتوجيه النقد اليه ودحضه. فقد ألف علي بن الوليد كتاباً يحمل عنوان «دامغ الباطل وحتف المناضل» رداً على كتاب الغزالي المسمى «فضائح الباطنية»، هبّ فيه للبرهنة على هشاشة كلام الغزالي بشأن الاسماعيلية.

عاش علي بن الوليد نحو تسعين عاماً وتوفي في ٢٧ شعبان عام ٦١٢. وبما أن أبا الوليد ابن رشد توفي عام ٥٩٥ هـ وكان أصغر من ابن الوليد بخمسة عشر عاماً، ندرك انه كان منهمكاً في تاليف كتاب «تهافت التهافت» الذي رد فيه على افكار الغزالي، في نفس الفترة التي ألف فيها علي بن الوليد كتاب «دامغ الباطل وحتف المناضل».

واذا كان علي بن الوليد قد رفض أفكار الغزالي بشأن الباطنية والاسماعيلية، فقد رفض ابن رشد افكاره أيضاً بشأن الفلاسفة وبرهن على هشاشتها. فهذان الشخصان اللذان لا يحتمل ان يكون أحدهما قد عرف الآخر أو رآه قط، هبا لمواجهة الغزالي ودحض افكاره على صعيدين مختلفين.

الصراع بين العقليين وأتباع مبدأ التعليم وقاعدة التسليم، كان قائماً منذ الأيام الموغلة في القدم، وظاهراً في العديد من الصور والأشكال. ومثل ابو الوليد ابن رشد ضمن هذا الاطار صورة عقلي كبير، فيما مثل علي بن الوليد صورة تابع لمبدأ التعليم والتسليم.

اذن بمستطاعنا القول بأن الغزالي ـ هذا المفكر الكبير ـ لم يكن من اهل التسليم والتعليم بشكل كامل، وليس من العقليين بشكل كامل. وانما كان يتخذ طريقاً وسطاً، ولذلك بذل جهوداً كبيرة للجمع بين مبدأ التسليم وقانون العقل.

فما يراه الغزالي طريقاً وسطاً واقتصاداً في الاعتقاد، غير الطريق الوسط الذي يراه ابوالحسن الأشعري. صحيح ان الغزالي محسوب على المذهب الأشعري ولكن لا ينبغي عده في مستوى سائر المفكرين الأشاعرة. فقد ألف الغزالي آثاره الكلامية بأسلوب يختلف عن اسلوب سائر المتكلمين. ولذلك عُرف اسلوبه في علم الكلام بطريقة المتأخرين، وحظي هذا الاسلوب باهتمام خاص.

ابن خلدون، عرض في مقدمته مشروعاً تأريخياً لعلم الكلام بعد الأشعري، تميز بأهمية كبيرة. فهو يرى ان علم المنطق لم ينتشر في العالم الاسلامي في زمان أبي الحسن الأشعري وأتباعه كابن مجاهد، واذا كان متداولاً بعض الشيء، إلّا انه لم يكن مستخدماً من قبل المتكلمين، لأنه يعد بمستوى العلوم الفلسفية التي تتباين كلياً مع العقائد الشرعية.

ووضع القاضي ابوبكر الباقلاني قدمه في الطريق الأشعري، حتى أصبح إماماً في هذا المذهب. وانبرى لتهذيبه ووضع سلسلة من المقدمات العقلية والتي هي عبارة عن:

١ ـ اثبات الجوهر الفرد.

٢ ـ الخلاء.

٣ ـ العرض لا يقوم بالعرض.

٤ ـ العرض لا يبقى على حاله في زمانين.

الباقلاني يرى ان هذه القواعد والمقدمات، تابعة للعقائد، ويتحتم الايمان بها. ويرى كذلك ان بطلان الدليل يوجب بطلان المدلول. ولهذا يعتبر الاعتقاد بهذه المقدمات العقلية أمراً واجباً.

وظهر ابوالمعالي إمام الحرمين الجويني بعد القاضي ابوبكر الباقلاني، فأملى كتاب «الشامل» وأحسن فيه الكلام، ثم ألف كتاب «الارشاد» فاتخذ منه الناس دليلاً على عقائدهم.

ولم يمر وقت طويل حتى ظهر في الميدان أحد ابرز تلامذة الجويني ألا وهو

الغزالي، فهبّ لفصل المنطق عن الفلسفة، وبذلك راح يُنظَر للمنطق كميزان للعلوم، مما أدى الى جر خط البطلان على فكرة الباقلاني التي تقول بأن بطلان الدليل يوجب بطلان المدلول.

ابن خلدون يعتقد بأن الامام الفخر الرازي وآخرين، قد حذوا حذو الغزالي في هذا المضمار[1]. ويمكن ان يستشف من كلام ابن خلدون هذا انه يولي للغزالي أهميه خاصة ويثني على دوره في تطور علم الكلام وازدهاره.

ما يميّز الغزالي عن المتكلمين الذين سبقوه هو اهتمامه الكبير بالمنطق. فهو يبحث عن المنطق في الوحي الالهي والكتب السماوية، ولذلك فسر العديد من الآيات القرآنية على أساس الموازين المنطقية.

الغزالي ومن أجل أن يتصدى للاسماعيلية والباطنية بشكل اصولي، لم يجد أمامه سبيلاً سوى الاعتماد على المنطق واتخاذه اساساً في استدلاله.

واذا ما ادركنا أنّ التصدي للفرقة الباطنية ذو طابع سياسي قبل ان يكون ذا طابع عقائدي، أمكننا ان نفهم بسهولة ان مواقف الغزالي في معظمها، ذات نزعة سياسية، ولم تكن بمنأى عن مقتضيات عصره ونفوذ السياسيين.

فلاشك في ان تقرب الغزالي من ولاة الخلافة العباسية ومكانته في الحكومة السلجوقية، كان ذا تأثير على نمطه الفكري واسلوب تفكيره، وهذا ما يمكن ملاحظته بجلاء في العديد من مواقفه الكلامية والفلسفية. فظل السياسة السلجوقية ذو انعكاس على الكثير من آرائه وأفكاره. ولو نظرنا الى حياته من هذه الزاوية لأمكننا ملاحظة الغموض في كثير من الأحيان.

الغزالي أمضى فترة طويلة من حياته منزوياً ومعتزلاً، وهارباً كما يبدو من المناصب، غير ان البعض يرى انه لم يكن ليتخذ حتى هذا الموقف بدون أن يكون ذلك على صلة بالسياسة. وانطلاقاً من هذا التفسير أعرب البعض عن رفض تصوفه، كأبي العطاء البقري الذي وصف عزلته بأنها غير صادقة لأنه كان في فكر

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون.

الابن والوطن ويخشى من السلطان خلال العزلة وبعدها، وهذا ما عبر عنه في كتابه «المنقذ من الضلال».

وقال البقري أيضاً بأن تلك العزلة لم تترك أي فائدة على الغزالي لا من حيث الروح والفكر ولا من حيث الوسائل والغايات، ولا من حيث العلم واليقين، ولا من حيث الشك، ولا من حيث الاطمئنان، اي ان عزلته كانت ذات طابع شكلي[١].

وهناك من ينظر الى اعتزاله من زاوية اخرى، ويوجه اليه الانتقاد على هذا الأساس. فقال أحدهم على سبيل الطعن والكناية انه لم يشترك في التصدي للحروب الصليبية، وكان منهمكاً في ذات الوقت في صومعته بالزهد والعبادة والتأليف[٢].

وهناك العديد من الآراء حول سبب سفره من بغداد وذهابه الى دمشق. ويعتقد مكدونالد ان السبب في ذلك هو معارضته للسلطان السلجوقي بركياروق، لذلك لم يجد بداً من مغادرة بغداد لشعوره بالخطر على حياته.

ويعتقد «فريد جبر» انه غادر بغداد خوفاً من أن يلجأ الباطنية الى قتله، لذبلك انطلق الى دمشق ومنها الى القدس ثم مكة، ولربما مر بالاسكندرية ايضاً. ويرى كذلك من المحتمل انه عاد الى موطنه «طوس» في عام ٤٧٨هـ وأسس فيها خانقاها[٣].

اولئك الذين يتجاهلون تصوف الغزالي ويعزون عزلته وخلوته لأغراض سياسية ودوافع اجتماعية، خارجون عن طريق الصواب الى حد ما، ولم يراعوا العدل والانصاف. فكيف يمكن انكار الحالة الصوفية والجذبات العرفانية لشخص

---

(١) تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، حنا الفاخوري، النسخة المترجمة الى الفارسية، ترجمة عبدالمحمد آيتي، ج ٢، ص ٥٢٩.

(٢) نقلاً عن «غزالي نامه»، جلال الدين همائي، ص ١٦١.

(٣) مونتغمري وات، ترجمة محمود اصفهاني زاده، ص ٢٠٨ ـ ٢١٦.

عاش سنوات طويلة في الغربة والرياضة وانبرى للعبادة؟ وقد أشار الى مكاشفاته خلال أيام الخلوة ووصفها بأنها غير قابلة للاحصاء.

لاريب في ان الغزالي لم يستطع ان يبين أو يكشف عن احوال العرفاء ومقاماتهم كما فعل ابن سينا. ولم يقتصر هذا الأمر على الغزالي فحسب، بل عجز الكثير من أرباب المعرفة وأهل السلوك عن تسليط الضوء على هذه المقامات والأحوال كما ينبغي. وأشار الامام الفخر الرازي الى هذه الحقيقة في شرح النمط التاسع من كتاب «الاشارات» لابن سينا، حيث اثنى عليه وعد كلامه في علم الصوفية ومقامات أهل العرفان، لا سابقة له. ويرى الفخر الرازي أيضاً انه لم يأت بعد ابن سينا أحد لتبيين علم الصوفية بالشكل الذي بيّنه ابن سينا في كتاب الاشارات. ولهذا السبب عبّر عن النمط التاسع من هذا الكتاب قائلاً:

«ان هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده»[١].

ويعد الامام الفخر الرازي أحد الذين يحترمون الغزالي كثيراً، ونراه يتخذ من بعض أفكار الغزالي وآرائه قدوة له، لكنه يعلم في ذات الوقت بأنه لم يبلغ مبلغ ابن سينا في ترتيب علوم الصوفية وتبيان اوضاعهم.

ورغم ذلك ليس بمقدورنا الشك في انه قد سار في وادي التصوف وطوى العديد من المراحل. أما ما هو المقام الذي بلغه وما هي المرحلة التي وصل اليها، فهو سؤال ليس من السهل الاجابة عليه.

وتحدث ابن العربي في كتابه «الفتوحات المكية» عن الغزالي بشيء من الاعتزاز ونقل عنه بعض الأقوال والأفكار.

ويعتقد جلال الدين الهمائي، اذا كان العمل معياراً لتشخيص معنوية كبار الرجال، لاتضح ان مقام الغزالي ـ مهما كان ـ اكبر من ابن رشد و ابن القيم، لأن الاول حدد نفسه بحدود الفلسفة وقيودها، والثاني حصر نفسه بين جدران ظواهر

---

(١) بداية النمط التاسع من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات.

الشريعة، بالطريقة التي يفهمها كل منهما.

ويقول الهمائي ايضاً:

«اولئك الذين سيرهم وسلوكهم من نمط السير والسلوك الذي كان عليه الغزالي ـ وليس اولئك الذين يطوون جميع مراحل السلوك بالجذبة في اللحظة ـ طريقهم عبارة عن تعبدهم بظاهر الشريعة في بادئ الأمر، ثم بلوغ مرتبة الاجتهاد في المسائل الشرعية، ولو انهوا هذه المرحلة لبلغوا الكلام ثم الانتقال من الكلام الى الفلسفة، ثم منها الى العرفان والتصوف. وغالباً ما يلتزمون في التصوف بمعتقداتهم الاولى، مع فارق واحد يتمثل في أنهم اكثر فهماً من المرحلة الاولى. والغزالي هو من هذا النمط من السالكين، وقد وصل عالم التصوف وكشف الحقائق من مقام الفقه والجمود الظاهري»[١].

وللهمائي رأي آخر في عرفان الغزالي وتصوفه أفضى به لبعض أصدقائه:

«الغزالي، مولوي رومي لم يصل الى شمس التبريزي».

لم أقرأ عبارة الهمائي هذه في أي كتاب، لكنني طالما سمعتها من أصدقائه. وبغض النظر عن مدى انطباق شخصية الغزالي على شخصية المولوي الرومي ـ اي جلال الدين الرومي ـ إلّا ان الذي لاشك فيه هو ان كلام السيد الهمائي هذا لا يتسم بالدقة، لأن أحمد الغزالي ـ شقيق محمد الغزالي وزميله في الدراسة ـ كان يعتبره أهل التحقيق، شمس أهل المعرفة وسلطان العارفين. فكان يؤثر بكلماته النافذة على من لديهم الاستعداد بحيث يؤدي الى ايجاد تغيير كلي فيهم. وما اكثر الذين بلغوا مقامات عليا وحصلوا على درجات رفيعة في ظل كلماته واشاراته، ومنهم عين القضاة الهمداني.

اذن وعلى هذا الضوء كيف يمكن ان يقال بأن حجة الاسلام محمداً الغزالي مولوي لم يصل الى شمس التبريزي؟! فاذا لم تكن الشخصية المعنوية العرفانية لأحمد الغزالي أشد تألقاً من شخصية شمس التبريزي، فانها ليست اقل تألقاً منه

---

(١) غزالي نامه، ص ٤٥٨.

قط. وعليه فقد توفرت الفرصة لمحمد الغزالي كي يصل الى شمس، واذا ما لوحظ تفاوت بين الغزالي وجلال الدين الرومي، فـانه مـتصل بـعوامـل اخـرى، ليس الوصول الى شمس من جملتها.

اذن وعلى ضوء ما ذكرناه الى الآن يمكن القول بأن الغزالي كان ذا حياة حافلة بالمغامرة وشخصية معقدة متعددة الأبعاد. ففضلاً عن كونه فقيهاً ومتكلماً كبيراً، كان رجلاً سياسياً أيضاً.

ويمكن القول بشكل عام ان ظهور الفرق الكلامية طوال التاريخ لم يكن منفصلاً عن القضايا السياسية. فالاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة لا يتلخص بالمواقـف العقلية والفكرية فحسب، وانما لعبت السياسة دوراً مهماً ايضاً.

فمن بين المبادئ الخمسة التي تؤلف أساس المذهب المعتزلي، هناك مبدآن منها يرتبطان بالسياسة مباشرة وهما: الأول، مبدأ المنزلة بين المنزلتين، والذي لا يعد بموجبه المذنب مؤمناً لكنه لا يعد كافراً أيضاً. ولاشك في انه مبدأ سياسي يفرز الكثير من الآثار الاجتماعية. والثاني، مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والذي يعتبره المعتزلة مبدأ واجباً، ولا يقل هذا المبدأ أهمية عن الأول من حيث علاقته بالسياسة. وبمقدور هذا المبدأ تبرير الخـروج المسـلح عـلى الحكـومات المستبدة من جهة ويمنح الحكومة المبرر لقمع اية حركة مناهضة باسم السنة من جهة اخرى.

وتعد قضايا من قبيل الاختيار، والتوليد، والكسب، والتي كان يدور حـولها صراع مستمر بين الأشاعرة والمعتزلة، من بين القضايا التي لا يمكن تجاهل صلتها بالسياسة.

ولابد من التنويه هنا الى ان هذه الصلة بالسياسة لا تقتصر على ظهور الفرق الكلامية وتاريخ علم الكلام، وانما بمقدورنا القول ان كل حركة التأريخ والأحداث التي شهدتها الانسانية، ذات صلة بالسياسة بطريقة واخرى. فالتاريخ ليس مجرد حوادث ووقائع محسوسة، وانما هو حركة الفكر الانساني أيضاً.

الحوادث الانسانية تختلف عن الحوادث الحيوانية في ان الحوادث الحيوانية لا يقف خلفها اي شيء عدا الغرائز الرتيبة، في حين تقف خلف الحوادث الانسانية ارادة الانسان وفكره واحساسه وعاطفته.

وعليه فالتاريخ ليس مجرد شرح لأفعال الانسان فقط، وانما هو أيضاً شرح لهذه الافكار والعواطف المحركة لتلك الافعال. غير ان الذين يكتبون الوقائع التاريخية ينبرون غالباً لتسجيل الأفعال والأعمال، بينما يتجاهلون الأفكار والعواطف والمشاعر المحركة لها.

والمهمة الصعبة التي تنتظر المؤرخين هي دراسة ما هو كامن خلف الوقائع والأحداث من محفزات معنوية، اي الأفكار والمشاعر. فكلام اولئك القائلين بالجبر العلّي أو الديني يختلف عن كلام اولئك الذين لا يؤمنون بأي جبر أو ضرورة.

أبو الفضل البيهقي يعتقد ـ على سبيل المثال ـ مثل أي أشعري آخر بأن جميع حوادث العالم انما هي مقتضى القضاء الالهي المبرم الذي لا يتخلف قط حتى انه يعتبر سيطرة السلاجقة قضاءً الهياً وأمراً مكتوباً في علم الغيب الالهي بحيث لا يمكن دفعه، مستنداً الى الآية الكريمة القائلة «يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد»[1].

كما نراه يعتقد بالحظ والصدفة في بعض الأحيان، ويعبر عن رفضه لنسبة حوادث التاريخ الى حركات النجوم والكواكب ويصف من يذهب هذا المذهب بأنه معتزلي وزنديق ودهري ومن أهل النار.

المفكرون الغربيون لديهم مواقف مختلفة ازاء التاريخ: ينظر اليه كارل ماركس كعملية مستقلة ومستغنية عن أي عنصر خارجي. ويشبهه توماس كارلايل بخشبة المسرح التي تُعرض عليها الأفعال والآثار المعينة في التقدير الالهي

---

(١) نقلاً عن مقال للدكتور عباس زرياب الخوئي.

والواقعة خارج التاريخ[١]. وهذا عين ما يعبر عنه بالمشيئة الالهية في التاريخ.

ونلاحظ وجود شبه كبير بين كلام كارلايل وما جاء في عبارة أبي الفضل البيهقي.

ومهما قيل في التاريخ، فالأمر الذي لاريب فيه هو أن الوقائع التاريخية لا يمكن فصلها عن القضايا السياسية. ومن هذا المنطلق تعد الوقائع التي شهدتها حياة الغزالي جزءاً من الوقائع التأريخية، ولذلك لا يمكن فصلها عن القضايا السياسية.

ويمكن تقسيم حياة الغزالي الى مراحل مختلفة:

١ ـ مرحلة التعلم والاستقراء، وتمتد منذ عام ٤٥٠ وحتى عام ٤٨٨ هـ.

٢ ـ مرحلة الاقامة في بغداد، وتقع بين عام ٤٨٤ وعام ٤٩٨هـ.

وتقترن هذه المرحلة مع عهد السلطان السلجوقي بركياروق.

٣ ـ المرحلة الاخيرة من حياته، وتبدأ منذ عام ٤٩٨ وحتى وفاته في عام ٥٠٥ هـ.

ورغم ان مرحلة اقامته في بغداد، تُعد أقصر المراحل جميعاً، ولكن يمكن اعتبارها لبعض الاعتبارات مرحلة أساسية في حياته. فقد انبرى لتحصيل الفقه الشافعي في مسقط رأسه ـ طوس ـ في ظل ظروف شهدت تنافساً شديداً بين انصار ابي حنيفة وانصار الشافعي. وقرأ على أحمد بن محمد الراذكاني. ثم انتقل الى جرجان فقرأ على أبي نصر الاسماعيلي حيث أكمل على يديه دراساته في المذهب الشافعي. ويقرب الى اليقين انه وقف خلال هذه الفترة على المسائل المختلف عليها بين المذاهب الأربعة وحينما قفل راجعاً من جرجان الى طوس هوجم من قبل قطاع الطرق فسرقوا آثاره المكتوبة. وهذا ما دفعه لحفظ كل ما يتعلمه.

انطلق بعد ذلك الى نيشابور فتتلمذ على يد امام الحرمين الجويني وأصبح من أبرز تلامذته. وتعرف على التصوف خلال ذلك عن طريق عالم ورع يُدعى الفارمذي. كما تعرف من خلال الجويني على نمط الفكر السياسي عند شخصيات

---

(١) كارلايل، ا.ل. لوكس، ترجمة ابي تراب سهراب، ص ٥٩.

من قبيل الماوردي صاحب كتاب «الأحكـام السـلطانية» الشهـير. وقـد تأثـر الجويني نفسه بالماوردي، فألف كتاباً في الحـقوق العامة يدعى «غـياث الامـم» أهداه لنظام الملك.

وليست هناك معلومات ذات بال عن الآثار التي صنفها الغزالي خلال الاعوام الستة التي تتلمذ فيها على الجويني والتي انتهت بدخوله في خدمة نـظام المـلك. وهناك من يعتقد بأن مصنفاته خلال هذه الفترة أثارت الحسد في نفس استاذه. ومنها كتاب «المتحول في علم الاصول» الذي أشار اليه السبكي، وقيل انه ينتقد المذهب الحنفي حتى ان بعض علماء الحنفية قالوا بأنه ليس لأبي حامد الغـزالي، وانما هو من تأليف معتزلي مجهول يدعى محمود الغزالي.

كان الغزالي مهتماً بما يحدث في عصره من أحداث ولم يكن بمعزل عن السياسة آنذاك. وتحـدث هـنري لاوست في كـتابه «السـياسة والغـزالي» عـن الفـتاوى السياسية التي أصدرها، ومما أورده بهذا الشأن:

«أشهر فتاوى الغزالي، هي تلك الفتوى التي أصدرها نزولاً عند طلب يوسف ابن تاشفين، أحد أمراء المرابطين. فبعد أن فتح ابن تاشفين المغرب، عـقد العـزم على محاربة النصارى استجابة لاصرار المعتمد بن عباد سلطان اشبيلية وبـعض امراء الأندلس، فألحق الهزيمة بهم في زلاقة.

وحصل الأمير يوسف على اجازة شرعية بقمع الامراء المسلمين المـتمردين، بفضل فتوى أصدرها الغزالي.

والفتوى السياسية الأخرى هي تلك الفتوى التي لم يجز فيهـا لعن يـزيد بـن معاوية. فقد اورد في «احياء العلوم» بهذا الشأن انه ليس لا يجوز لعن المسلم فقط، بل من الأرجح طلب العفو له من الله! وهذه الفتوى التي تعود الى فـترة اقـامته ببغداد، تكشف عن انه يؤيد اسلوب العفو والصفح فيما بين المسلمين.

وهناك تفسير آخر لهذه الفتوى وهو انه ربما كان يسعى للتقرب من المذهب الحنبلي، للقوة التي كان عليها هذا المذهب في بغداد والذي كان ينزع نحو معاوية

ويزيد.

والأمر الآخر الذي بمقدوره ان يكون سبباً لصدور هذه الفتوى هو ان «كياهراسي» الذي كان يدرس في التاجية ـ وهي المدرسة المنافسة للنظامية ـ كان يجيز لعن يزيد.

الغزالي ليس لم يجز لعن يزيد، وانما يعتبر النزاع فيما بين معاوية وعلي عليه السلام اختلافاً بين مجتهدين. فهو وفي ذات الوقت الذي يعبر عن احترامه لمعاوية، يُعطي الحق لعلي ايضاً»[1].

ومن القضايا التي تعرضت لانتقاد عنيف من قبل الغزالي، هي السياسة المالية للنظام الحاكم. فهو يرى ان الجزء الاعظم من الاموال الحكومية هي الاموال التي تُجبى بالقوة وتوزع بلا عدل. إلّا انه لا يتجاوز في موقفه هذا الحد، ويبقى يعتبر مراعاة اوامر الحكومة بل وحتى طاعتها، امراً ضرورياً.

كما يرى ان خلع الحاكم الظالم الذي يعتمد على قوة عسكرية قوية، ليس بالأمر السهل، والقيام بمثل هذا العمل يؤدي الى وقوع فتنة وحرب داخلية، وانفلات الوضع الأمني، الأمر الذي يلحق الضرر بمصالح المجتمع اكثر مما يؤثر على الجهاز الحاكم. ولذلك يوصي الغزالي باجتناب الفتن والاضطرابات ويوصي بالاطاعة.

والمحور الجوهري الذي تدور حوله نظرية الغزالي هو ان وجود الحكومة حتى وان كان هناك نقص وعيوب فيها، افضل من عدم وجودها. وعلى هذا الضوء يمكن القول:

«اذا كان الغزالي يسلك مثل هذا السلوك المعتدل ازاء السلطان، فلأنه يريد استخدام جميع الحق الذي أعطاه الدين لكل مسلم في توجيه النقد للحكومة. فالغزالي يعتبر الخلافة أمراً ضرورياً، غير ان من الممكن ألا تتوفر الشرائط اللازمة في الخليفة. ويعتقد البعض ان الغزالي كان يحاول من خلال هذا الكلام

---

(١) السياسة والغزالي، لاوست، ترجمة مهدي مظفري، ج ١، ص ١٦٦.

التنويه الى عدم كفاءة الخليفة المستظهر»[١].

ويمكن استنباط خمسة مبادئ من النمط الفكري السياسي عند الغزالي فيما يتعلق بالانسان:

أولاً، يقع الانسان في مركز الخلقة.

ثانياً، يقع الانسان بين الملك والحيوان.

ثالثاً، يتعلق الانسان بالمادة والروح معاً.

رابعاً، يندفع الانسان نحو أعمال السوء بتأثير الغرائز من جهة، وهو خليفة الله في الأرض من جهة اخرى.

خامساً، ليس واجب الانسان الاندفاع وراء الملذات الدنيوية الزائلة، وانما لابد له ان ينشد الحقائق الأبدية قبل أي شيء آخر.

الغزالي يعتقد ان أية سياسة لا تأخذ هذه المبادئ الخمسة بنظر الاعتبار، لابد وان تقود المرء نحو المجتمعات الناقصة وتجره الى الهلاك.

الغزالي شخصية واقعية، إلّا انه يبدو شخصية مثالية حينما يعتبر المصير الاخروي للانسان عاملاً محدداً لسلوكه في هذه الدنيا، وينظر الى السعادة في الدنيا والآخرة متوقفة على الانصياع للشرع.

اي انه يأخذ من جهة بالأمور كما هي موجودة في الواقع، ويعترض من جهة اخرى على «الواقعية»، ويحاول تغييرها حسب هدفه. كما انه في ذات الوقت الذي يتحدث فيه عن فوائد العزلة وايجابياتها، لا يقطع علاقته مع الدنيا؛ وفي ذات الوقت الذي يبتعد فيه عن الحكومة، لا ينقطع عنها؛ ورغم استيائه من العلماء الفاسدين، لا يقطع الأمل في اصلاحهم وعودتهم الى الطريق الصائب.

ورغم ان الغزالي متكلم اشعري رسمياً ويرجح المدرسة الأشعرية على غيرها، إلّا انه لا يعتبرها الاسلوب الصحيح الوحيد. كما يرى لو ان أحداً عد مخالفة المذهب الأشعري كفراً، فانه مغرور وجاهل. ويعمم نظرته هذه على كل من لديه

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

مثل هذا الرأي بين مخالفي المعتزلة والحنبلية. ويتساءل الغزالي ضمن هذا الاطار: لابد ان نسأل الذين يعتبرون مخالفة الأشاعرة كفراً، من اين حصل لديهم اليقين بأن الحق منحصر في مذهبهم؟

ويثير بعد ذلك مسألةً من المسائل المختلف عليها بين ابي بكر الباقلاني وأبي الحسن الأشعري، حيث يرى الاول ان صفة البقاء وصف زائد على الذات الالهية، على العكس من الثاني، ويقول:

«ولعل صاحبه يميل من سائر المذاهب الى الأشعري ويزعم ان مخالفته في كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلي فاسأله من اين ثبت له ان يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني اذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات، ولم صار الباقلاني اولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟»[1].

ويتساءل الغزالي ضمن هذا الاطار انه اذا كان ابو الحسن الأشعري اولى بالحق لتقدمه ولابد من ادانة الباقلاني على هذا الأساس، فهناك الكثير من المعتزلة الذين يتقدمون على ابي الحسن الاشعري ويخالفون مذهبه، فهل ينبغي وفق هذا المعيار ان يُعطى الحق لهم ويُدان الاشعري لأنه يخالفهم؟ أما اذا قيل ان الملاك هو فضل الأشخاص وعلمهم، فما هو المعيار الذي يُقاس به الفضل والعلم؟ وكيف يمكن ان نقف من خلاله على التباين في الفضل والعلم بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم؟

اذن فالغزالي يجيز بصراحة مخالفة الأشعرية، ولا يعتقد بوجود امتياز لأفكار ابي الحسن الأشعري على أفكار أبي بكر الباقلاني. وعلى هذا الضوء بمستطاعنا القول: ان الغزالي وفي ذات الوقت الذي ينتمي الى الأشعرية ويرجحها على غيرها، لا يعتبرها الطريق الصحيح الأوحد.

ويصدق هذا القول على الامام الفخر الرازي أيضاً، لأنه لم يظل على وفائه

---

(١) فيصل التفرقة، ضمن القصور العوالي للامام الغزالي، ص ١٢٥ و١٢٦.

لأشعريته دائماً.

المطلعون على الفكر السيال الذي تميز به الغزالي واتساع افقه الفكري، يعلمون بأنه لم يؤطر نفسه باطار المبادئ الأشعرية الجافة. فأفكاره أقوى واكثر اتساعاً من أفكار ابي الحسن الاشعري. والعالم الذي يراه الغزالي أوسع بكثير من العالم الذي يتحدث عنه الأشعري. والغزالي يؤمن ايماناً عميقاً برحمة الله تعالى ولا يعتقد بخلود أحد في العذاب الالهي إلّا نادراً. ولذلك نراه يتحدث في كتاب «فيصل التفرقة» عن الاقتراب ما بين الدنيا والآخرة، واعتباره للاختلاف ما بين هذين العالمين، من نوع الاختلاف فيما بين الاحوال.

يرى الغزالي ان عالم الآخرة كعالم الدنيا، وأن معظم أهل الآخرة، من أهل النجاة والفوز، وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية:

«واعلم ان الآخرة قريب من الدنيا «فما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس واحدة». فكما ان اكثر اهل الدنيا في نعمة وسلامة... وانما المعذب الذي يتمنى الموت نادر، فكذلك المخلدون في النار، بالاضافة الى الناجين والمخرجين منها في الآخرة، فان صفة الرحمة لا تتغير باختلاف احوالنا، وانما الدنيا والآخرة عبارتان عن اختلاف احوالك»[١].

ويوجه انتقاداً شديداً للمتكلمين في موضع آخر لأنهم يكفّرون الذين لا يعرفون علم الكلام، ويضيقون رحمة الله الواسعة التي لا نهاية لها.

كما ينتقد الفقهاء أيضاً قائلاً:

«فاذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فأعرض عنه، ولا تشغل به قلبك ولسانك، فان التحدي بالعلوم غريزة في الطبع لا يصبر عنه الجهال، ولأجله كثر الخلاف بين الناس»[٢].

هذه العبارة لا تكشف عن سعة مشرب الغزالي واعتداله الروحي فحسب،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٠.

وانما تؤكد أيضاً على ان الفقيه ـ من وجهة نظره ـ بحاجة الى الكثير من العلوم الاخرى، وليس هناك تأثير لهذا العلم بمفرده في كثير من الأحيان ما لم تكن الى جانبه تلك العلوم.

وله في الفقهاء كلام آخر هو:

«وتكل قريحة اكثر فقهاء الزمان عن قص شروط البرهان على الاستيفاء ولابد من معرفة ذلك. فان البرهان اذا كان قاطعاً رخص في التأويل وان كان بعيداً»[1].

وتنم هذه العبارة عن اختلاف فهم الغزالي لعلم الفقه عن فهم الكثير من الفقهاء له، اذ انه يرى لزوم استيفاء شرائط البرهان للفقيه، ويجيز التأويل أيضاً حتى مع وجود البرهان القاطع.

ولا ريب في ان مراد الغزالي بالتأويل هو غير ذلك الذي يدعوه الفقهاء بالجمع العرفي بين الأدلة، لأن الجمع العرفي بين الأدلة الفقهية، لا يحتاج الى استيفاء شرائط البرهان بشكل كامل. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه ينظر الى الفقه من زاوية اخرى، ولديه موقف خاص في قبال فقهاء زمانه.

اذن وعلى ضوء ما سبق نقول بأن الغزالي لم يكن من أهل التقليد، ولا يعتقد بالتقليد الأعمى. كما تكشف أزمته النفسية وتمرده الباطني عن انه لم يكن واقعاً في أغلال التقاليد والعادات، وكانت لديه الشجاعة الضرورية لتحطيم هذه الاغلال.

ولكن ومن خلال القاء نظرة عامة على آثاره يمكن القول بأن ذلك التمرد، هو تمرد رجل كان على علاقة حميمة بالسلطة، ثم التفت فجأة الى ان ما قدمه للمجتمع كان ناقصاً وذا بعد واحد، لأن الاصلاح الديني لا يتحقق بشكل كامل، إلّا اذا كان الى جانبه اصلاح فكري وأخلاقي. ومثل هذا الاصلاح هو الذي دفع بالغزالي الى الابتعاد عن جهاز الحكم. كما انه اختار العزلة والخلوة لفترة من الزمن اعتقاداً منه بأن أي احد ليس بمقدوره أن يمارس عملية الاصلاح ما لم يكن قد

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٩.

أصلح نفسه قبل ذلك.

ولم تكن الفترة التي اعتزل فيها الغزالي، قصيرة. وقد انضوى في صفوف الأحرار من خلال تلك العزلة. وسار في صحراء لابد ان تلسع كل شوكة من اشواكها باطن قدمه، على حد تعبير جلال الدين الهمائي.

فتحول صخب الجدل والقيل والقال الى هدوء وصمت، والصراع مع الاثنتين والسبعين ملة الى انسجام وتهادن واهتمام بتربية سكان العالم.

كان الى جانب الغزالي في المنازل الاولى التي قطعها، الكثير من المرافقين والزملاء، اما في هذا السفر الأخير الذي لا نهاية له فلم يكن له رفيق سوى نار الشوق، ولم يكن لديه زاد سوى الحب والآه الملتهبة. لم يسافر معه سوى واحد من زملائه وهو ابو القاسم الحاكمي، إلّا انه لم يكن زميلاً معنوياً. وقيل ان ابراهيم الشباك الجرجاني، كان رفيق سفره في الشام والحجاز.

الموت الحقيقي ليس سوى قطع حبال التعلقات. وقد يكون بالامكان الانقطاع عن الجاه والمال والمرأة والولد، إلّا ان من الصعوبة جداً الانقطاع عن العلوم الصورية التي يتم الحصول عليها خلال عمر من المعاناة والألم. لذلك حينما يتحدث الغزالي عن تجاذب الشهوات، يصف هذه المرحلة بأنها أصعب المراحل ويقول بأنه قد انقطع في القدم الاولى عن الجاه والمال، إلّا انه عانى كثيراً جداً حينما اراد الانقطاع عن قيود العلم والتدريس[١].

في تلك الفترة التي اقبل فيها الغزالي على عالم الخلوة، كانت الاختلافات العلمية والطائفية قد بلغت ذروتها في سائر البلاد الاسلامية وكانت تظهر بلون جديد في كل يوم حتى كانت تتحول الى صراعات دموية في بعض الأحيان. وأخذ يتعاظم التناحر بين الطائفتين السنية والشيعية، ونشبت بين الجانبين معارك رهيبة في بغداد وبعض المدن الاسلامية قُتل فيها خلق كثير.

كان الخلفاء الفاطميون في مصر، والاسماعيليون في ايران يناصبون الخلفاء

---

(١) السياسة والغزالي تأليف هنري لاوست، ترجمة مهدي المظفري، ج ١، ص ١٤٧.

العباسيين والسلاجقة، العداء، وطالما كان يقوم كل جانب بممارسات معادية للجانب الآخر. وأخذ يتعاظم نفوذ الاسماعيلية في ايران وتزداد قوتها حتى أصبحت لها يد طولى في نواحي قزوين وقهستان وخراسان وحتى في مركز السلطة، اي اصفهان، وأخذت تشكل خطراً كبيراً على السلاجقة[١].

على اية حال، اذا كانت حياة الغزالي الشخصية معقدة وحافلة بالمغامرة، فقد كان العصر الذي يعيش فيه حافلاً بالاضطراب والصراع.

ولد الغزالي في أسرة ايرانية بطوس في عام ٤٥٠ هـ وذلك في اواخر عهد طغرل السلجوقي، وتوفي في عام ٥٠٥ هـ. وقد شهدت حياته الكثير من التحولات، وخلف الكثير من الآثار العلمية في شتى العلوم وحقول المعرفة، وتميزت جميعاً بأهمية خاصة.

عكست آثار الغزالي ومؤلفاته، تحولاته الفكرية، ولذلك بات من الصعوبة ابداء رأي قاطع ونهائي في آخر ما استقر عليه من موقف فكري. وليس بالامكان تجاهل التأثير الذي أفرزته أفكاره على المجتمع الاسلامي ـ سلباً وايجاباً ـ على مدى قرون طويلة. وقد ذاع صيته بين معظم شعوب العالم، واذا لم تكن هذه الشهرة اكبر من كثير من عظماء الفكر، فانها ليست أقل قط.

غلام حسين ابراهيمي ديناني

---

(١) جلال الدين الهمائي، مصدر سابق، ص ٤٢.

هل المنطق ذو مصدر سماوي؟

قيل الكثير بشأن حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد الغـزالي الطـوسي وصُنِّفت فيه كتب كثيرة. وهبّ الباحثون مـن الشرق والغـرب لدراسـة أفكـار وعقائد هذا المفكر الاسلامي الكبير، وحلّلوا آثاره من مختلف الوجوه والزوايا.

الغزالي مفكر معروف بكثرة التأليف وغزارة الانتاج، وخلّف العديد من الآثار باللغتين العربية والفارسية، حتى وصفه البعض بـ «سيد المصنفين».

البعض يرى اننا لو وزعنا آثاره على عمره، لظهر انه كان يؤلف في كل يـوم أربعة كراريس. ان بعض آثاره على شكل رسالة صغيرة أو مقال مؤلف من بضع صفحات ذي عنوان خاص.

ومن بين آثاره التي كُتبت في مختلف الحقول، هناك ثلاثة كتب ذات صلة بفن المنطق، وهي:

١ ـ محك النظر، ٢ ـ معيار العلم، ٣ ـ القسطاس المستقيم.

درس الغزالي في «محك النظر» مبحثي القياس والحد بشكل مفصل وذكر انواع كل منهما. وقسم فيه جميع الادراكات البشرية الى: المعرفة، والعلم.

واستخدم اصطلاح المعرفة على صعيد التصورات، بينما استخدم اصطلاح العلم على صعيد القضايا والتصديقات. وعليه فالعلم مسبوق بالمعرفة دائماً ولا يتحقق

العلم بدون تحقق المعرفة.

تناول الغزالي في كتاب «معيار العلم» مباحث فن المنطق باسلوب يختلف عن الاسلوب المتداول بين الكتّاب في هذا المضمار. وقد لخص على سبيل المثال مجموع مباحث المنطق في اربعة أبواب، قائلاً:

«فاعلم انا قسمنا القول في مدارك العلوم الى كتب أربعة: كتاب مقدمات القياس، وكتاب القياس، وكتاب الحد، وكتاب اقسام الوجود وأحكامه»(١).

ولا يختلف اسلوب الغزالي في كتابة هذه الأبواب أو الكتب عن غيره من حيث تبويب المنطق فقط، وانما أيضاً من حيث ضم أقسام الوجود وأحكامه الى المنطق. اضف الى ذلك ان انتخاب اسم الكتاب أيضاً يشير الى انه لم يرغب في تقليد الآخرين وانتهاج نهجهم أو أن يعكس كلام المناطقة في آثاره بدون أدنى تأمل أو انعام نظر.

كتاب «القسطاس المستقيم»، ذو وضع آخر وفضاء آخر. فهذا الكتاب وان كان قد صنفه أساساً للرد على الفرقة الاسماعيلية، لاسيما اتباع صاحب قلعة ألموت، اي الحسن بن الصباح، إلّا ان المسائل والمعايير المنطقية حظيت باهتمام كبير فيه. وقد استخدم فيه الفاظاً وكلمات خاصة لم تُستخدم في أي كتاب منطقي آخر. فتحدث مثلاً عن الموازين الثلاثة وهي التعادل، والتلازم، والتعاند، ثم قسم ميزان التعادل الى ميزان اكبر، وميزان أوسط، وميزان أصغر.

واستخدم في هذا الكتاب أيضاً اصطلاح ميزان التلازم، وميزان التعادل، وميزان التعاند بدلاً من القياس الاتصالي والقياس الانفصالي، والقياس الاقتراني، على التوالي.

ويبدو انه قد تأثر بالقرآن الكريم في وضع هذه الاصطلاحات واستخدامها، واستعان بمضامين ومعاني بعض الآيات القرآنية. هذا فضلاً عن انه قد اقتبس اسم هذا الكتاب، اي «القسطاس المستقيم»، من القرآن الكريم ايضاً.

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، ط دار الأندلس، ص ٤١.

وانتزع الحكيم هادي السبزواري ـ حكيم القرن الثالث عشر الهجري ـ هذه الاصطلاحات من كتاب الغزالي واستخدمها في منظومته الشهيرة.

وأكد الغزالي على انه اول من استخرج الموازين المنطقية من القرآن الكريم، لكنه أشار في نفس الوقت الى ان أصل هذه الموازين كان مدوناً قبل بعثة خاتم الأنبياء ونزول القرآن، من قبل بعض الحكماء، وان كانت هذه الموازين قد استُخدمت بأسماء واصطلاحات اخرى. ولم يذكر الغزالي أسماء هؤلاء الحكماء، ولكن يبدو انه يقصد أرسطو وبعض الحكماء الذين سبقوه.

ما ذهب اليه الغزالي، نراه مستعرضاً بصورة اخرى في آثار بعض الحكماء المسلمين. فيرى بعض المتألهين ان المدرسة الهرمسية تمثل مصدر الحكمة الالهية والمعرفة الربانية، وقيل ان المراد بهرمس، نبي الله ادريس عليه السلام.

وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي من وجهة النظر التاريخية، لابد من التنويه الى ما يلي: لو كان لدى البعض اعتقاد بالهرمسية كمصدر للمنطق، فلابد ان يكون هؤلاء من أهل التأويل، وأن ينظروا باحترام للتفاسير الباطنية. غير ان الغزالي قد عبر عن رأيه في مصدر المنطق خلال رده على الباطنية.

فالغزالي يعتقد بمصدر سماوي للمنطق، ويبحث عن قواعده في الكتب المقدسة:

«... وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن. وما عندي اني سبقت الى استخراجها ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء اخر سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعيسى أسماء أخر كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام»[1].

ويعتقد المنطيق الروسي المعاصر ماكوفيلسكي ان علم المنطق تم تقسيمه طوال العصور الى تيارين رئيسين مستقلين أحدهما منبثق من المنطق اليوناني القديم لاسيما منطق أرسطو، وهو التيار الذي ظهر على اساسه المنطق في روما القديمة ومن ثم في بيزنطة، وجورجيا، وأرمينيا، وسائر بلدان الشرق الاوسط، واوروبا

---

(١) القسطاس المستقيم، ط بيروت، ص ٨٢.

الشرقية،وروسيا. والثاني هو المنطق الهندي والذي تأسس عليه المنطق في الصين، والتبت، ومنغوليا، وكوريا، واليابان، واندونيسيا.

تاريخ المنطق في الهند القديمة، على صلة وثيقة بازدهار الفلسفة. ويمكن مشاهدة بذور الفكر الفلسفي في كتاب الـ «فيدا»(١). وتُعد الـ «اوبانشياد»(٢) توضيحاً لـ «فيدا». والتي يمكن عدها من الآثار المنثورة للبراهمة(٣).

ومرت حركة المنطق والفكر في اليونان في عصرين: الاول هو العصر القديم الذي انتهى بأرسطو، والثاني هو العصر الهيليني الذي يجب عده عصر انتشار الفكر اليوناني في سائر أرجاء العالم القديم.

وظهر أول مذهب فكري وفلسفي لليونان القديمة، في مدينة ملطية وذلك في القرن السادس قبل الميلاد، ويُعد طاليس مؤسساً لهذا المذهب. ولعب بعد طاليس كل من انكسماندرس الملطي، وانكسيانس الملطي، وفيثاغورس، دوراً مهماً في الحركة الفكرية.

وفي القرن الثالث قبل الميلاد وبعد وفاة أرسطو، ظهرت مذاهب جديدة في المنطق والفلسفة اهمها الأبيقورية، والرواقية. وحظي المنطق الرواقي ضمن هذا الاطار بأهمية اكبر ونفوذ أعظم. والمذهب الرواقي لا يقتصر على الفلسفة المنسوبة الى زينون الكيتومي، وانما يضم جميع الفلاسفة والأساتذة والتلاميذ الذين كانوا يديرون شؤون هذا المذهب.

مرت الرواقية في ثلاث مراحل تأريخية وهي:

الرواقية الاولى، وكان مركزها في اثينا وازدهرت خلال القرن الثالث قبل الميلاد. وأشهر فلاسفة هذه المرحلة هم: زينون، واقلينتوس، وخريزيبوس.

والرواقية المتوسطة، وقد عاش حكماؤها في القرن الثاني والاول قبل الميلاد.

---

(١) Veda.

(٢) Upanishads.

(٣) التاريخ والمنطق، آ. ماكو فلسكي، ترجمة فريدون شايان.

وفقدت الفلسفة الرواقية خلال هذه المرحلة إصالتها وحماسها وأخـذت طـابعاً لاتينياً. ومن اهم رجالها: ديوجانس البابلي، و أنتيباتر الطوسوسي.

والرواقية المتأخرة، وعاش فلاسفتها في القرنين الميلاديين الاول والثاني. وتخلى هؤلاء عن دراسة المنطق والفيزياء، وأقبلوا على علم الأخلاق فقط. وبـرز مـن فلاسفتها: ايبكلتيتوس، وماركوس اوريليوس.

ويعتقد بعض الباحثين ان خريزيبوس يحظى بأهمية اكبر بين الفلاسفة الرواقيين وكان يتميز بقابلية منطقية نادرة. وأفلح هذا الحكيم ان يصون المدرسة الرواقية من التشرذم والتمزق ويحافظ على وحدتها، وذلك لما كان يتمتع به من شخصية بارزة ومنطق قاطع كان يفرض بهما الاستسلام على معارضيه.

وكان اعتماده على المنطق كبيراً الى درجة بحيث كان يدعي بأنه هو الذي وضع الأسس المنطقية الرواقية، وأنه يستطيع ان يقهر خصمه بالبرهان. وقيل في القابلية الاستدلالية التي كانت لهذا الحكيم: «لو كانت الآلهة تتعامل بالمنطق، لما اختارت منطقاً غير منطقه»[١].

ولم نتحدث عن حركة المنطق في ايران القديمة والمذاهب الفكرية في الديانة الزرادشتية وعند المانويين والزروانيين، لأننا لا نهدف الى مثل هذا الاستعراض، وانما نتلمس الحصول على اجابة للسؤال التالي وهو: ما هي الحركات المنطقية والمذاهب الفكرية التي استقت الموازين والاصطلاحات المنطقية من صحف ابراهيم وموسى؟ وهل كانت في العالم تيارات منطقية وفكرية اخرى لم يطلع عليها المؤرخون والباحثون في مضمار المنطق، وقد أخذ أصحابها عن الكتب المقدسة لكل من ابراهيم وموسى؟

والسؤال الآخر الذي يثير نفسه: ما هي الوثيقة التاريخية التي استند اليها الغزالي في ادعائه التاريخي؟ فهل كانت وثيقته عبارة عن كشف قلبي ومشاهدة باطنية ام انه كان لديه سند تأريخي، ثم فُقد هذا السند فيما بعد؟

---

(١) الفلسفة الرواقية، جان برن، ترجمة الدكتور ابي القاسم بور الحسيني.

لاشك في ان الغزالي قد ادعى بأنه استخرج الموازين المنطقية من القرآن الكريم، ووصف نفسه بالابداع في هذا المضمار، فهل قاس الامم السالفة بنفسه فتصور انها قد استخرجت المنطق من كتبها المقدسة؟

ومهما كانت الاجابة على هذه التساؤلات، فانها لا تغير من موقف الغزالي لأنه مصر على رأيه، وقد كتب «القسطاس المستقيم» على هذا الاساس.

وقبل دراسة مواقفه المنطقية في كتب «محك الانظار» و«معيار العلم»، و«القسطاس المستقيم»، لابد من معرفة رأيه في قضية المعرفة، والحس، والعقل، على سبيل الايجاز.

لاشك في ان الغزالي قد تعرض للشك خلال فترة من حياته وواجه أزمة حادة. ومن الطبيعي انه لم يشأ ان يتخذ من شكه قاعدة وأساساً لاسلوب فلسفي ونظام فكري.

وقد تحقق هذا الامر بعد الغزالي بقرون في عالم الغرب، حيث أضحى الشك أساساً في اسلوب «ديكارت» الفلسفي، وعلى هذا الأساس حاول بعض المفكرين والكتاب اجراء مقارنة بين الشك الديكارتي وشك الغزالي.

وسواء كان من الممكن أو من غير الممكن اجراء مثل هذه المقارنة، إلّا ان الأمر الذي لاشك فيه هو ان شك الغزالي كان شكاً حقيقياً، وكان هذا المفكر الكبير يحترق في نار الشك، وقد اعترف بهذه الحقيقة قائلاً:

«ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال»[١].

وهناك كلام طويل حول الفترة التي أمضاها الغزالي في الشك وهل هي شهران حقاً ام اكثر.

ورغم تحدث الغزالي عن شهرين من الشك، ولكن يستشف من بعض آثاره

---

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي، ط ١٩٣٩، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد.

بأن هذه المدة تزيد عن شهرين.

ويعتقد البعض ان الغزالي مر بمرحلتين من الشك، الاولى كان فيها شكه خفيفاً، والثانية كانت ذات شك ثقيل وعاصف. والشك الذي دام شهرين هو الشك الثاني، حيث تحول الغزالي خلاله الى سوفسطائي لا يؤمن بأية حقيقة. اما المرحلة الاولى من الشك والتي عبرنا عنها بالخفيفة، فقد سبقت المرحلة الثانية وكانت بمثابة مقدمة لها.

ويبدو هذا الأمر طبيعياً الى حد ما، لأن الشك ومثل أية حالة نفسية اخرى، ليس بالشيء الذي يظهر فجأة، وانما يتحتم ان يحصل بشكل تدريجي مثل سائر الأحوال النفسية التي تطرأ على الانسان، بل وقد يعتمد في بعض الأحيان على عدة عوامل. بل حتى الحالات الفجائية التي تطرأ على روح الانسان، ليست في الحقيقة حالات دفعية، وانما تتأثر بكثير من العوامل التي تعمل بالتدريج على بروزها.

لقد جابه الغزالي ـ على أية حال ـ أزمة حادة كبرى خلال حياته الدينية والعلمية، وقد اجتاز وادي الشك الرهيب من أجل بلوغ مقام اليقين.

كان يتمتع هذا المفكر الكبير بذكاء وفطنة، وكان يواجه العديد من الفرق الطائفية والمذاهب الفكرية والفلسفية، اضف الى ذلك ان التعطش لتمييز الحق عن الباطل قد انتزع هدوءه واستقراره، ولذلك عقد العزم على كسر أصفاد التقليد والابتعاد عن الحذو حذو الآخرين دون ترو أو تفحص.

ومن اجل بلوغ هذا الهدف كان من المحتم عليه الاقبال على العلم والعقل والاستضاءة بمصباح العلم والمعرفة. فكان يبحث عن العلم الذي يمكن بواسطته الكشف عن الحقيقية التي لا غبار عليها. فالعلم الحقيقي من وجهة نظره هو العلم الذي يعصم الانسان من الخطأ وليس بمقدور أحد ابطاله.

وتحدث الغزالي عن مدى ايمانه بالعلم الحقيقي وإصراره عليه مهما كانت المؤثرات الخارجية مستعيناً بمثال في ذلك خلاصته انه لو قال له أحد ان العدد

(١٠) اصغر من العدد (٣) لفانه لن يصدق بقوله هذا حتي وان كان هذا الشخص يحول الحجارة الى ذهب والعصا الى ثعبان، لأنه يعلم علم اليقين بأن العدد(١٠) اكبر من العدد (٣).

والحقيقة هي ان هذا المفكر الكبير يعلم ان القطع واليقين الحاصل من الرياضيات، لا يحصل من جميع العلوم، ولذلك ركز اهتمامه نحو الحس والعقل، فأخذ يصرف نظره عن كل ما لا يأتي بالحس والعقل. ورغم هذا لم يكن لديه اعتماد كامل على الحس والعقل، وانما انبرى لامتحانهما، لأنه كان يحتمل ان ينخدع بهما في كل لحظة بمختلف العناوين والصور.

وخلال اختباره للحس يبدأ بحاسة البصر التي تبدو اقوى من سائر الحواس. فحينما ينظر الى الظل يراه ساكناً وثابتاً، لكنه حينما ينظر الى نفس الظل بعد فترة يجده قد تغير موضعه، فيظهر له ما تصوره ثابتاً وساكناً، انه لم يكن ثابتاً وانما هو متحرك.

ولا يقتصر هذا الكلام على الظل وأمثاله، وانما يصدق على الكثير من الامور. فحينما ينظر الى الكواكب والنجوم في الليالي المظلمة يشاهد كل نجمة بحجم الدرهم تقريباً، في حين تؤكد الأدلة النجومية المحكمة على ان حجم كل منها يزيد عن حجم الدرهم بآلاف المرات.

اذن في مثل هذه الحالات ـ التي ليست نادرة ـ يتضح فساد المشاهدات الحسية من خلال تحكيم العقل. ومثل هذه الحالات دفعت بالغزالي الى فقدان ثقته بالحواس الظاهرية، ولم يعد يعتمد على مشاهداته البصرية وسائر ادراكاته الحسية.

وبعد اخضاع الحواس الظاهرية للاختبار وفشل هذه الحواس فيه، ركز اهتمامه نحو العقل الذي لم يكن أمامه طريق آخر غيره آنذاك بعد أن دمر جميع الجسور التي كانت وراء ظهره.

ورغم ان الغزالي كان قلقاً وخائفاً الى حد ما بعد أن فقد جميع الامكانات

والطرق الاخرى التي من الممكن ان تأخذ بيده الى الحقيقة، إلّا ان اعتماده على طريق العقل، كان لازال يبعث في قلبه الأمل.

ولكن لابد له من اختبار العقل أيضاً واخضاعه للتجربة كما أخضع الحس من قبل. وفيما كان يفكر في القيام بمثل هذا الاختبار، ارتطم باذنه صوت هادئ كسير يشف عن نوع من التظلم والشكوى. وهذا الصوت الذي يعكس كلام الحس كان يتساءل بتواضع: هل هذه الثقة التي لديك بالعقل، هي من نوع الثقة التي كانت لديك بالحس من قبل؟ الست ذلك الشخص الذي كنت تعبر عن مطلق ثقتك بالحواس؟ لقد اعتلى العقل أريكة الحكم فأدان جميع الحواس من خلال حكم فردي لم يرع فيه الانصاف والعدل. ولاشك في ان القاضي العقلي لو لم يصدر مثل هذا الحكم الجائر، لبقيت ثقتك بالحواس والادراكات الحسية على حالها. واذا كان العقل قد أصدر مثل هذا الحكم بحق الحواس، فلربما يوجد حاكم آخر وراء العقل بمقدوره ان يصدر مثل هذا الحكم في حق العقل. وعليه يمكن القول: مثلما حكم على أحكام الحس بالبطلان بواسطة العقل، سيحكم على أحكام العقل بالبطلان أيضاً بواسطة حاكم آخر ماوراء العقل. واذا لم يظهر حاكم وراء العقل في بعض الأحيان، فهذا لا يعني عدم وجود مثل هذا الحاكم قط.

وأصغى الغزالي بأذن الفطنة الى نداء الحس، إلّا انه عجز عن العثور على اجابة. ولكنه أدرك في ذات الوقت بأن ما يسمعه من الحس، قابل للقياس بعالم النوم، لأن المرء يشاهد في عالم النوم الكثير من الامور التي لا يشك في صحتها وثبوتها، إلّا انه ما أن يستيقظ من النوم حتى يظهر له ان جميع تلك الامور التي كان يتصورها حقيقة، لم تكن سوى خيال ووهم.

وعليه يمكن ان يقال: ما ندركه في هذا العالم عن طريق العقل والحس، فانه بالنسبة الى العالم الآخر الذي هو وراء هذا العالم، كنسبة عالم النوم الى عالم اليقظة. وهناك حديث يؤيد هذه الفكرة يقول «الناس نيام اذا ماتوا انتبهوا».

ما أورده الغزالي بهذا الشأن، شبيه الى حد كبير بما أعرب عنه أحد فلاسفة

الصين. فالفيلسوف العارف الصيني «جوانغ جو» الذي كان يعيش في الصين القديمة، يقول: «رأى جوانغ جو في المنام انه فراشة تتطاير بين الزهور وتنتعش بروائحها العطرة. ولم تعلم هذه الفراشة انها جوانغ جو. اما الآن فانه يقظ ورأى نفسه أنه جوانغ جو حقاً».

ومراد هذا الفيلسوف الصيني هو ذات ما انبرى الغزالي لايضاحه، لأنه حينما كان يرى نفسه فراشة في المنام لم يكن يتصور قط انه انسان وانما كان يتصور انه فراشة. لكنه حينما استيقظ علم انه جوانغ جو وليس فراشة. ولكن قد تكون هناك حالة اخرى يفهم من خلالها ان «جوانغ جو» الراهن ليس سوى صورة اخرى من صور المنام.

اذن فالغزالي ومن خلال الاختبار الذي أجراه على العقل، أثار علامات الاستفهام حول أحكامه، وعبر عن فقدانه الثقة بها. وحينما تخلى عن هذا الخندق وانسحب منه، لم يبق لديه خندق آخر يحتمي به. وحينذاك هوى في اعماق هوّة الشك، فوجد نفسه سوفسطائياً بحسب الحال لا بحسب المقال. وقال بأنه ظل يعاني من هذا الشك على مدى شهرين كاملين.

وقد يقول قائل بأن شهرين من الشك، ليست فترة طويلة، وهذا يعني انه قد نجح في التخلص منه بسهولة، غير ان الذين عانوا من ألم الشك ومرارة الريب، يدركون مدى صعوبة تحمل حتى لحظة واحدة من لحظات الشك.

ما ينبغي ان يحظى بالاهتمام هو ان الانسان عندما يتيه في صحراء الشك، ويقع في أسر اللاايمان المطلق، لن يبحث حينذاك عن طريق للنجاة، ولن يشاهد نافذة أمل، لأن الأمل لا يتألق إلّا اذا كان في ضمير الانسان نوع من الايمان بوجود في خارجه. وحينما يتبدد ايمانه نهائياً تنطفئ شعلة الأمل في قلبه الى الأبد. وحينذاك لا ينقذه من تلك الأزمة المرعبة احدى سوى الله تعالى. وقد شمل الله تعالى الغزالي برحمته الواسعة فانتزعه من قعر بحر الشك و أوصله الى ساحل الايمان والطمأنينة.

واعترف الغزالي بهذه الحقيقة بشكل صريح وقال بأن الذي انتشله من أعماق بحر الشك ووضعه على ساحل الاطمئنان لم يكن نظم الدليل وترتيب الكلام، وانما هو النور الالهي الذي شع في باطنه. فكان هذا النور بمثابة المفتاح الذي يُفتح به قفل المعرفة. كما اكد الغزالي أيضاً على ان اولئك الذين يعتقدون بتوقف كشف الحقائق على الدليل والبرهان، غافلون عن سعة رحمة الله ويتصورون انها محدودة ومتناهية[١].

والحالة التي مر بها الغزالي خلال الشك، تعد نوعاً من المرض الذي يستعصي على العلاج، ولا يؤثر فيه أي دواء، لأن الشيء الوحيد المؤثر في ازالة الشك هو البرهان، ولكن الذي سقط في وادي السفسطة لا يفيد معه البرهان قط، لأن البرهان يستند الى بعض المبادئ دائماً ويتألف من مقدمات بديهية.

بتعبير آخر: البرهان يقوم على حقيقة، في حين لا يؤمن السوفسطائي بأية حقيقة، ولا يستسلم للمقدمات البديهية التي تسبق البرهان، ولذلك لا تؤثر اقامة البرهان على تبديد حالة الشك التي يعاني منها.

وفي ظل مثل هذه الأوضاع التي توصد فيها جميع الطرق وتغلق جميع الأبواب، يبقى باب الرحمة الالهية غير المتناهية مفتوحاً. ومن خلال هذا الباب استضاء ضمير الغزالي بالنور الالهي، وعثر على علاج لمرضه العضال.

وهكذا يتضح ان الغزالي يعتقد بانفتاح باب الكشف والمشاهدة دائماً، ويقدم نفسه على انه صاحب نوع من المشاهدة الباطنية. ولذلك نراه يتحدث في مطلع كتاب «المنقذ من الضلال» بشيء من التفصيل في هذا الموضوع، ويعبر عن رضاه بالطريقة الصوفية.

يقسم الغزالي المتصدين لفهم الحقائق الى أربع مجاميع هي:

١ ـ المتكلمون.

٢ ـ الباطنيون.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

٣ ـ الفلاسفة.

٤ ـ المتصوفة.

ويشير الغزالي في هذا الكتاب أيضاً الى انه قد أقبل على آثار المتكلمين في بادئ الأمر وأخذ منها، إلّا انه التحق في التصوف في نهاية المطاف واختار الطريقة الصوفية.

ما سبقت الاشارة اليه، يعد مهماً لأنه يمثل آخر المواقف الفكرية لهذا المفكر الكبير، لأنها وردت في كتاب «المنقذ من الضلال»، والذي يعد من بين الآثار التي ألفها في اواخر عمره لأنه أشار في موضع من هذا الكتاب الى انه صنفه وقد بلغ الخمسين من عمره، في حين توفي في الرابعة والخمسين.

وقد تلاحظ في بعض آثاره عبارات لا تنسجم مع ما أوردناه. ولكن بما ان ما ذكرناه يمثل آخر وجهات نظره، لذلك صرفنا النظر عن غيره لأنه يتمتع باعتبار اقل.

وهناك بعض القضايا التي من المحبذ استطلاع رأي الغزالي فيها:

التقليد والعلم

أفتى حجة الاسلام الغزالي في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» بجواز التقليد في اصول الاعتقادات، وقال بصحة عمل اولئك الذين يعتقدون باصول الدين ويعملون بها بدون أي استدلال أو تحقيق علمي:

«طائفة آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة. فهؤلاء ينبغي ان يُتركوا على ماهم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم، فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني»[١].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ط انقرة، تصحيح د. حسين آتاي، ص ٩.

وهكذا نلاحظ عدم انسجام هذا الرأي الذي أبداه الغزالي مع رأي معظم علماء الاسلام، لأنهم لا يجيزون التقليد في اصول الدين، ويعتبرون التحقيق والاستدلال ـ ولو بنحو الاجمال ـ امراً لازماً.

ومهما قيل على هذا الصعيد، لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي ان الغزالي قد تخلى عن طريقة التقليد منذ مطلع شبابه، واتخذ اسلوب التحقيق والتفحص.

في كتاب «المنقذ من الضلال» ومن خلال التقرير المسهب الذي عرضه عن حاله وفكره، اكد على انه كان متعطشاً لادراك الحقائق بشكل فطري وغريزي طوال عمره. وعلى ضوء هذه الحالة الاستقرائية الفاحصة التي كانت لديه، قطع علاقته بالتقليد منذ بدء حياته، وتخلى عن العقائد التي وصلت اليه عن طريق التقليد[١].

انعام النظر فيما جاء في كتابي الغزالي، يوجب اثارة السؤال التالي:

هل التعطش الفطري الذي كان لدى الغزالي لادراك الحقائق، أمر خاص به فقط ام انها غريزة كامنة في طبيعة الانسان من حيث كونه انساناً؟

فلو قيل انها غريزة كامنة في طبيعة الانسان، فلا مانع من تعليم الغزالي علم الكلام واسلوب الاستدلال لفئة من الناس. اما اذا قيل بأنها صفة خاصة بالغزالي ومن هم بمستواه، فلابد من القول بأن الغزالي قد عبر عن نفس الفكرة التي عبر عنها خصمه اللدود ابن رشد الأندلسي بعد سنوات.

ابن رشد يعتقد بأن للفلاسفة الحق في تأويل الآيات القرآنية لأنهم يفهمون مقاصد الشارع بواسطة نور الحقيقة، غير انهم لا يفضون الى الناس بما يفهمون عدا تلك الأشياء التي تنسجم مع فهمهم. فيحل بهذا الاسلوب الانسجام محل الاختلاف، وتنسجم أحكام الشريعة مع الفلسفة.

ابن رشد يرى ان الفيلسوف حينما ينظر الى الدين، يسلّم بصحته، والفلسفة لا

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٠ ـ ١١.

تتناقض مع الدين قط. ويعتبر الفلسفة أسمى صور الحق وكذلك أعظم الدين[١].

العارفون بتاريخ الفلسفة يعلمون جيداً بالزوبعة التي أحدثتها فكرة ابن رشد هذه في العالم المسيحي، والتي عرفت بالحقيقة المضاعفة أو الحقيقة المزدوجة، وما هي التفاسير التي انطلقت لتفسيرها.

طبعاً لا ينطبق كلام الغزالي بشكل كامل مع كلام ابن رشد ويختلف عنه من جهات مختلفة، إلّا انه ينطبق معه من حيث انه يميز بين العام والخاص في ادراك الحقائق الدينية. لذلك يمكن ان تنطبق ذات التفاسير التي قيلت في كلام ابن رشد، على كلام الغزالي ايضاً.

الغزالي يجيز على اية حال التقليد في اصول الدين لبعض الناس ويوصي ان يُترك هؤلاء على ما هم عليه، كما سبق ان اشرنا الى ذلك. ويتخذ ضمن هذا الاطار من اليقين معياراً للايمان، سواء حصل هذا اليقين عن طريق التقليد أو من خلال البرهان.

الغزالي نفسه لا يأخذ بطريقة التقليد وقد ابتعد عنها الى الأبد. وقد نوه على صعيد التقليد الى أمر قلما التفت اليه المفكرون المسلمون الذين سبقوه. فقد قال بأن من شرائط المقلد ان لا يكون لديه علم بأنه مقلد، لأنه بمجرد ان يعرف ذلك تتحطم زجاجة تقليده. ومن الواضح ان الزجاجة حينما تتحطم فليس بالامكان اصلاحها، وليس بالمقدور اعادتها الى وضعها السابق عن طريق تأليف الاجزاء وتركيبها، ما لم تذوب تلك الاجزاء بواسطة النار ثم تصب في قالب جديد، وحتى لو حدث ذلك فانها لن تستعيد صورتها الاولى قط.

وحينما يشبه الغزالي معرفة المقلد بتقليده بتحطم الزجاجة، فانه يقصد ان المقلد حينذاك ليس بمقدوره أن يبقى على تقليده، لأن المعرفة بالتقليد تمثل مرحلة من العلم والمعرفة، ولاشك في ان العلم لا ينسجم مع التقليد.

ومما يجدر ذكره هو ان فكرة الغزالي هذه، هي غير ذلك الشيء الذي أشار اليه

---

(١) تاريخ الفلسفة، تأليف ج. دبور، ترجمة عباس شوقي، ص ٣١٢.

الفقهاء في مضمار الاجتهاد والتقليد. فيرى عدد كبير من الفقهاء أن الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد والاستنباط، فاما أن يقلد المجتهد أو يعمل بـالاحتياط. وعـليه فالمسلم المكلف لابد له في الاحكام العملية للاسلام ان ينتخب أحد الطرق الثلاثة التالية:

١ ـ الاجتهاد.

٢ ـ الاحتياط.

٣ ـ التقليد.

والعمل بمقتضى الاحتياط ذو شروط لا مجال لاستعراضها.

اذن فالذي يقلد في مضمار أحكام الاسلام العملية، انما يكون قد اختار هـذا الطريق وانتخبه بنفسه، ومن ينتخب طريقاً ما لابد أن تكون لديه معرفة به. اذن فالذي يقلد على صعيد أحكام الاسلام العملية، لديه علم بكونه مقلداً، ولابد أن يقال أيضاً بأن لديه دليلاً لانتخاب هذا الطريق كما يمكن ان يقال بأن اهم دليل على جواز التقليد هو العمل المحمود والسيرة الحسنة للعقلاء، والذي طالما يطرح تحت عنوان «رجوع الجاهل الى العالم».

ونستخلص من ذلك كله ان رجوع العامي الى المجـتهد في أحكـام الاسـلام العملية، لايعد تقليداً في حقيقة الأمر، لأن العامي يملك الدليل على عمله. كذلك لايعد الرجوع الى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بحديثه تقليداً، لوجود دليل على هذا التعبد، ولأن الشخص الذي ينطلق في هذا الطريق، ينطلق عن اختيار.

اذن ما ورد عـلى صـعيد التـقليد في أحكـام الاسـلام العـملية، ذو جـانب اصطلاحي في الغالب، ولايراد به المعنى اللغوي للتقليد[1].

ومن هذا نستشف ان فكرة الغزالي لا تتناقض مع ما يذهب اليه الفـقهاء في باب الاجتهاد والتقليد، ويتصل بشطر من دائرة المعرفة.

---

(١) معالم الاصول، الشهيد الثاني، ط طهران، ص ٢٧٣؛ كفاية الاصـول، آخـوند الخـراسـاني، بـاب الاجتهاد والتقليد.

الغزالي يقول: حينما يعلم المقلد انه يطوي طريق التقليد، فانه يخرج من حالة التقليد مباشرة، لأن التفاته الى طريقة الادراك بمثابة التفات الى الذهن؛ والالتفات الى الذهن يعني التفرقة بين الفاعل المدرك ومتعلق المعرفة، والذي يعني الالتفات الى الذهن. ويعد الالتفات الى الذهن الخطوة الاولى في طريق المعرفة والفلسفة. وعلى هذا الضوء يمكن القول: ما لم يُعرف الذهن، لا تُعرف الفلسفة والمعرفة.

يعد الفصل بين الذهن والعين، من المراحل المهمة في تاريخ الفلسفة في العالم. ورغم ان الفلسفة ما قبل سقراط كانت تدور حول العالم الخارجي، إلّا ان هناك مسألة ذات صلة بالانسان كفاعل مدرِك، مثارة في هذه الفلسفة، وتتمثل في العلاقة بين التجربة الحسية والعقل. فقد بدأ بارمنيدس بمفهوم «الواحد»، ووجد نفسه عاجزاً عن تبيين الوجود والعدم المعلومين في التجربة الحسية، وتخلى عن شهادة الحواس ناظراً اليها كتوهم، ومنح الاعتبار للعقل ووصفه بأنه القادر الوحيد على معرفة الأمر الحقيقي الثابت.

ولكن الأمر الذي لم يُبحث بشكل كامل هو: حينما انكر بارمنيدس اعتبار الادراكات الحسية، فانه قام بهذا العمل انطلاقاً من النظرية الماوراء طبيعية، وليس على اساس دراسة مستمرة لطبيعة الادراكات الحسية وغير الحسية. وعليه يمكن ان يقال بأن الفلسفة التي سبقت سقراط، لم تكن ما قبل الفلسفة، وانما هي اولى مراحل الفلسفة اليونانية. ورغم انها لم تكن فلسفة خالصة، إلّا انها تعد فلسفة على أية حال.

ولم تكن تلك الفلسفة مكتفية ذاتياً، وانما كانت مقدمة للمرحلة اللاحقة، وذلك لاثارة بعض المسائل فيها التي شغلت ذهن أعظم الفلاسفة اليونانيين.

كان افلاطون متأثراً بالأفكار الفلسفية التي سبقت ارسطو من خلال هيراكليتس وفيثاغورس وغيرهما. وكان أرسطو يعتقد ان فلسفته قد بلغت الكمال.

صحيح ان هذين الفيلسوفين قدّما العديد من الحلول الجديدة، ولكن ليس من

الصحيح ان يبدأ أحد دراسة الفلسفة اليونانية بسقراط وافلاطون دون ان يأخذ بنظر الاعتبار التفكير الذي سبقهما، سيما وانه ليس بالامكان معرفة سقراط أو افلاطون وأرسطو بدون وجود معرفة لديه بالمرحلة الفكرية الأسبق.

من الجدير بالذكر ان تحول الاهتمام من الشيء الى الشخص أو من متعلق المعرفة الى المدرك والعارف، قد ظهر بين السوفسطائيين في بادئ الأمر، وكان افرازاً الى حد ما لافلاس الفلسفة اليونانية القديمة.

الى جانب «الريبية» التي أفرزتها الفلسفة اليونانية القديمة، كان هناك عامل آخر بعث على الاهتمام بالعارف والمدرِك، وتمثل في التفكير المطرد بشأن الظواهر الثقافية والحضارية، والمتأثر ولاشك بانفتاح اليونانيين على الأجانب.

فلم يكن اليونانيون على معرفة بالحضارات الايرانية والبابلية والمصرية فحسب، وانما كانوا على علاقات أيضاً بالامم التي كانت في مستوى ادنى منهم. وعليه كان السوفسطائيون يبحثون في العالم الصغير لا في العالم الكبير غالباً، وقد قال سوفوكلس:

«المعجزات كثيرة في العالم، ولكن لا توجد معجزة اكبر من الانسان»[١].

الالتفات الى ما سبق، يكشف عن قوة فكرة حجة الاسلام الغزالي في المقلد، وشرط التقليد، لأن معرفة الانسان بالحقائق، جزء لا يتجزأ من معرفة الانسان بنفسه. فحينما يقلّب الانسان صفحات كتاب ما ويعرف عدد تلك الصفحات، لابد وأن يعلم ايضاً بأنه هو الذي يقلّب تلك الصفحات ويعلم عددها. هذه المعرفة، هي التي تدعى بالمعرفة الذاتية، والتي تعد من خصوصيات الانسان.

القطع والجزم

ذكرنا في الصفحات الماضية ان الغزالي نبذ طريق التقليد وتوسل بالبحث والتحقيق لادراك الحقائق. وسعى جاداً لازالة اي شك وتبديد كل لون من الوان

---

(١) تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون، ج ١، ترجمة د. جلال الدين المجتبوي، ص ٢١٢ و ٢١٤ و٢١٨.

الريب من اجل بلوغ هذا الهدف. اي انه كان يهدف للوصول الى علم قاطع وجازم بالأشياء لا يؤثر عليه اي شك مهما كان مصدره.

ويرى الغزالي ضمن هذا الاطار ان العلوم الرياضية هي اكثر العلوم قاطعية وتتمتع بأعلى درجات اليقين. وطالما تحدث عن ذلك في مناسبات عديدة.

وقسم هذا المفكر الكبير في مكتوب من مجموعة المكاتيب الفارسية التي طبعت تحت عنوان «فضائل الأنام في رسائل حجة الاسلام»، الاعتقاد الى ثلاث درجات:

«.. اذا ما اردت ان تعلم التفاوت في درجات التوحيد فاعلم ان اولى درجاته هي قول «لا اله إلّا الله» باللسان لا بالقلب. ويشترك جميع المنافقين في هذه الدرجة. ولهذا التوحيد حرمة تُستحصل بها السعادة في هذا العالم، ويصان بها الدم والأهل والولد.

والدرجة الثانية هي الاعتقاد بمعنى هذه الكلمة على سبيل التقليد، بدون معرفة حقيقية. ويشترك فيها جميع عوام الخلق، بل حتى اليهود والنصارى. وبما انها اقرب الى التحقيق، فبها يُستحصل أمن العالَمين لأن بها التصديق بجملة الأنبياء. فهؤلاء القوم من أهل النجاة في هذا العالم، وان لم يصلوا الى كمال السعادة التي يصل اليها أهل المعرفة.

والدرجة الثالثة هي انكشاف معنى هذه الكلمة بالبرهان المحقق كما لو اتضح بالبرهان الحسابي ان (١٣) هو ثلث (٣٩)[١]».

أصحاب الدرجتين الاولى والثانية لم يبلغوا بعد درجة المعرفة. ويصدق اطلاق هذا العنوان على اصحاب الدرجة الثالثة.

وما يمكن أن يُطلق عليه عنوان المعرفة، هو درجة من اليقين أو مرتبة من الاعتقاد تساوي اليقين الحاصل من الحكم الرياضي.

ويمكن القول بتعبير آخر: اليقين بوحدانية الله ينبغي ان يكون مساوياً لليقين

---

(١) المكاتيب الفارسية، تصحيح عباس اقبال الآشتياني، ص ١٥ ـ ١٦.

بأن العدد (١٣) هو ثلث العدد (٣٩). وهذه الدرجة من اليقين أو الاعتقاد هـي عين ما يطلق عليه الغزالي عنوان «المعرفة».

الغزالي يعتبر في كتاب «المنقذ من الضلال»، علم الحساب والهندسة والهيئة ـ كعلوم رياضية ـ برهاناً غير قابل للانكـار، وان لم تكـن ذات عـلاقة مـباشرة بالدين.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان الغزالي ورغم الأهمية التي يوليها للعلوم الرياضية، يعتبرها أيضاً تشكل خطراً على الدين من جانبين:

الجانب الأول، حينما يستأنس المرء بهذه العلوم، ويطالع براهـينها الواضـحة، يُصاب بالدهشة ويتولد لديه حسن الظن بالفلاسفة، فيحصل لديه بسـبب ذلك اعتقاد راسخ بجميع العلوم وأقوال الفلاسفة. وحـينذاك يـتفاقم الخـطر وتـتضح المفاسد، لأن الذي تحصل لديه هذه الدرجة من الثقة بالفلاسفة، يسـعى لتـبرير جميع كلماتهم المشوبة بالكفر وينطلق لابداء عدم الاهتمام بالشريعة.

وما اكثر اولئك الذين ضلوا بهذه الطريقة وسقطوا في هوة الانحراف، لأنهـم يقولون: كيف يغفل الفلاسفة عن الامور الاخرى وهم الذين لديهم كل هذه الدقة والفطنة في الرياضيات؟ ثم يستنتجون: لو كان في الشريعة حقائق ودقائق لاطلع عليها الفلاسفة. وقد غاب عن ذهن هؤلاء ان البراعة في عـلم مـن العـلوم، لا تستلزم البراعة في سائر العلوم. فما اكثر الذين لديهم معرفة في علم ما ولا تتوفر لديهم معرفة بالعلوم الاخرى.

في هذا العصر الذي تطورت فيه العلوم واتسعت رقعتها وتشعبت فروعها، يُعد كلام الغزالي بهذا الشأن، من القضايا البديهية، اما في القرن الخامس الهجري، لم تكن هذه الفكرة واضحة عند الآخرين.

الجانب الثاني من الخطر والذي يتصل بالعلوم الرياضية أيضاً، فانه منبعث من الصديق الجاهل، لأن بعض الجهلة من الأصدقاء يتصورون انه لابد من انكار كل ما هو على صلة بالفلاسفة وذلك من اجل نصرة الدين! وحينما يتم انكار جمـيع

كلام الفلاسفة ويُعد خلافاً للشرع، ينطلق جميع أنصار الفلاسفة للاصرار على اعتقادهم في صواب آراء الفلاسفة وأفكارهم، وتولد شعور لديهم بأن الاسلام يرفض البرهان ويقوم على الجهل!

والنتيجة التي تنتج عن ذلك هي: تزداد نزعة الناس نحو الفلسفة وتقلّ نحو الاسلام.

وينتهي الغزالي بعد استعراض الخطر الذي تشكله الرياضيات على الاسلام الى القول:

«فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فانها وان لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى اليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلّا وينخلع من الدين، وينحل عن رأسه لجام التقوى»(١).

وللغزالي رأي في المنطق شبيه برأيه في الرياضيات. فهو يعترف بأهميته ـ كما هو الحال بالنسبة للرياضيات ـ إلّا انه يرى ان الحكماء قد جاروا في هذا المضمار، ولم يلتزموا بقواعد هذا العلم. فنجم عن عدم الالتزام، ضلال بعض الناس، لأن العارفين بالمنطق والمعتقدين بوضوح قواعده وقوانينه، يتصورون انطباق كلام الفلاسفة الالحادي مع الموازين المنطقية، ولهذا يسارعون الى الايمان بها فينحدرون الى وادي الكفر والالحاد، بدلاً من نيل العلوم الالهية.

ولم يتشدد الغزالي ازاء الطبيعيات أيضاً، ولم يعتبرها مخالفة للدين ويرى ان الاسلام لا يرفض العلم الطبيعي مثلما لا يرفض علم الطب لأن الطبيعيات عبارة عن العلم بالسماوات والكواكب والأرض والاجسام المفردة والمركبة وعلل التغيير والاستحالة والامتزاج. والبحث في مثل هذه الامور كبحث الأطباء في جسم الانسان، وهو امر لم يمنعه الاسلام.

ويؤكد الغزالي بعد ذلك على وجود بعض المسائل في الطبيعيات والتي يأخذ

---

(١) المنقذ من الضلال، ط بيروت، ١٩٥٩، ص ٢١.

بها الفلاسفة ويمنعها الدين، ويقول بأنه قد تطرق اليها في «تهافت الفلاسفة» بالتفصيل وتحدث عن اسباب بطلانها.

الغزالي يرى ان الانسان ينظر الى الطبيعة على انها مسخرة لأمر الله تعالى، وليس بمستطاعها ان تقوم بأي فعل تلقائياً. فما يحدث فيها، يحدث بواسطة الله، ولا يحدث اي حادث بدون تدخله تعالى.

فالطبيعيات اذن معتبرة عند الغزالي، عدا بعض الموارد التي تعرضت لمخالفته الشديدة القاسية.

ما يبقى بعد هذا كله هو الالهيات أو الامور العامة في الفلسفة الاولى. ويعتقد الغزالي ان معظم الأخطاء والانحرافات التي تعرض لها الفلاسفة، قد حدثت في هذه المرحلة، وبرزت فيها ايضاً. ولخص هذه الاخطاء والانحرافات في عشرين مسألة تناولها في كتاب «تهافت الفلاسفة». فكفّر الفلاسفة في ثلاث مسائل، وحكم عليهم بالبدعة في المسائل الباقية.

من الجدير بالذكر ان الغزالي قسم الفلسفة في كتاب «احياء علوم الدين» الى أربعة اقسام هي:

١ ـ الرياضيات.

٢ ـ المنطقيات.

٣ ـ الالهيات.

٤ ـ الطبيعيات[1].

ولكنه اجرى بعض التغيير على هذا التقسيم في كتاب «المنقذ من الضلال»، حيث أورد «الالهيات» بعد «الطبيعيات»، وأضاف قسمين آخرين هما «السياسيات» و«الأخلاقيات».

لديه رأي في علمي السياسة والأخلاق لابد من التأمل فيه كثيراً. فهو يرى ان الفلاسفة أخذوا علم السياسة عن الكتب السماوية وكلمات الأنبياء، ثم عكسوه في

---

(١) احياء علوم الدين، ط بيروت، ج ١، ص ٣٤.

آثارهم. ويرى على صعيد علم الاخلاق أيضاً بأن ما ورد في آثار الفلاسفة، يعود الى صفات النفس وذكر أجناسها وأنواعها، وهي متّخذة من كلمات الصوفية. اي ان الفلاسفة أخذوا محصلة تجارب الصوفية ومزجوها بكلماتهم من اجل ان يبثوا باطلهم عن هذا الطريق.

ويؤكد الغزالي على وجود فئة مؤمنة بالله في كل عصر وزمان يُطلق عليها اسم «الأوتاد في الأرض». ومن اجل هؤلاء يبعث الله رحمته الى أهل الارض، ومن بينهم «أصحاب الكهف».

يرى الغزالي ان الفلاسفة أخذوا كلمات الانبياء والمتصوفة في مضمار الأخلاق ثم عجنوها بكلماتهم، فنشأ عن ذلك الامتزاج آفتان: الاولى رفض البعض لآثار الفلاسفة، والثانية أخذ البعض الآخر بهذه الآثار.

الآفة الاولى عبارة عن حصول تصور لدى ضعفاء العقل والسذج من الناس ان الفلاسفة مخالفون لدين الله. فيهبّون لرفض جميع آثارهم، فيُحرمون من كثير من الحقائق الموجودة في هذه الآثار. ويشبّه الغزالي هؤلاء بالشخص الذي يكفّر النصراني لأنه يشهد بوحدانية الله ورسالة المسيح، في حين ان الذي يحقق كفر النصراني هو انكار نبوة الرسول (محمد) فقط.

ويقول الغزالي أيضاً بأن هذه العادة المشينة موجودة في روح اولئك الذين يعرفون الحق بالرجال والأشخاص، بينما من المفروض بهم أن يعرفوا الرجال بواسطة الحق من خلال عرضهم عليه. وقد استعان الغزالي في فكرته هذه بكلام للامام علي عليه السلام يقول: «لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق يُعرَف أهلُه».

الآفة الثانية، لا يختلف وضعها عن الآفة الاولى عند الغزالي، لأن من يطالع كتب الحكماء ويدرس كلماتهم، يتأثر بها لأنها قد مُزجت في الواقع بكلمات الأنبياء والمتصوفة، وحينذاك يجد نفسه مندفعاً للأخذ بها وقبولها. ومن هنا يبدأ الفرد بالسير في طريق الضلالة، ويقع في شباك الامور الباطلة[١].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٢٧.

وعلى ضوء ما استعرضناه من افكار الغزالي، ندرك بسهولة ان رصانة اي علم من العلوم واية معرفة من المعارف البشرية لا تصل ـ من وجهة نظره ـ الى مستوى الرصانة التي تتمتع بها العلوم الرياضية.

فالرياضيات تفيد اليقين وليس بمقدور أي أحد اثارة الشك في براهينها الواضحة المحكمة. والايمان بقطعية هذا العلم ويقينية براهينه، ليس بالأمر الذي انفرد فيه الغزالي، وانما اعترف به جميع المفكرين والعلماء الى حد ما. غير ان الذي يميز كلام الغزالي عن غيره هو انه ومن اجل الكشف عن الحقيقة وادراكها، يبحث عن العلم الذي لا يعتريه أدنى شك ويبقى فيه الانسان في مأمن من الخبط والخطأ. ولهذا السبب بالذات يستعين بالرياضيات ويعتبرها النموذج الأمثل لهذا العلم.

ويبدو ان مستوى توقع الغزالي من العلوم يفوق مستوى توقع الآخرين، فهو يتوقع منها ذات اليقينية التي يتوقعها من الرياضيات.

ولابد من التنويه الى ان يقينية الرياضيات، تعتمد على عاملين: الاول هو العمومية الانتزاعية الكاملة للرياضيات، والثاني هو الطبيعة الخاصة لموضوعها، اي الكمية.

فالذي يلتفت الى هذه المسألة، لا يتوقع بعد ذلك من سائر العلوم نفس اليقينية التي تتميز بها الرياضيات، اذ ان لكل علم موضوعاً خاصاً يختلف اختلافاً كلياً عن موضوع الرياضيات. ومن الواضح بأن المسائل والأحكام في كل علم، تتلاءم مع موضوع ذلك العلم؛ واذا كان اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها، فكيف نتوقع من الفلسفة وسائر العلوم ما نتوقعه من الرياضيات؟

اضافة لما سبق، الانتزاع ليس على وتيرة واحدة دائماً. فهو في الرياضيات لا يعني اقتلاع الشيء وانما يعني الادراج والضم. ولا يصدق هذا المعنى في جميع العلوم.

الروح الطامحة والذهن المتقد اللذان كانا لدى الغزالي، لم يسمحا له بالاستقرار والهدوء، فكان توقعه كبيراً دائماً وبما يزيد عما هو متعارف ومألوف. فهو وان كان

بحاجة الى قطعية الرياضيات ويقينيتها لإدراك الحقيقة، إلّا انه لا يُعد عالماً رياضياً كبيراً، بل لا يمكن ان يُدعى بالفيلسوف بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة.

لو كان الغزالي فيلسوفاً كبيراً بالمعنى الاصطلاحي وعالماً رياضياً كبيراً، فلربما كان بمقدوره تحقيق طموحاته الجريئة. إلّا ان ثوباً كهذا لم يُخَط للغزالي، ولم تتوفر الشرائط اللازمة لتحقيق ما كان يصبو اليه.

وبعد قرون طويلة، ظهر في موضع من العالم بعيد جداً عن الموضع الذي ظهر فيه الغزالي، رجل كان رياضياً كبيراً وفيلسوفاً. فكان يحمل نفس الأفكار التي كان يتطلع الغزالي لتحقيقها.

ديكارت، الفيلسوف الفرنسي المعروف، كان على علم بأهمية الرياضيات ولذلك كان يسعى لتعميم اسلوب الرياضيات على سائر العلوم الاخرى، محاولاً عن هذا الطريق ايصال الفلسفة والعلوم الى مستوى البداهة واليقينية الذي لدى العلوم الرياضية. فكان هذا الفيلسوف الكبير يفكر بالطريقة التالية:

«الأنظمة الرياضية المتقنة، تبرهن على كل شيء قابل للبحث بأقطع البراهين، بحيث تُنتج العلم في ذهن الباحث وتزيح عنه اي تردد. اما على صعيد سائر العلوم فمن الصعوبة التحدث بمثل هذا الكلام، لأن العقل يعيش حالة التردد في معظم الأحيان ازاء النتائج الحاصلة منها، لوجود تعارض شديد بين الآراء والأحكام.

ولو أعرضنا عن سائر الفلاسفة، لرأينا في وجود هذه الفرق المشائية العديدة ما يكفي للبرهنة على ما نذهب اليه. فهذه الشعب المتشعبة جميعاً عن أرسطو، تختلف اختلافاً شديداً ليس فيما بينها فحسب وانما حتى مع ارسطو، بحيث من المحال ان نفهم ماذا كان يقول أرسطو، وهل كانت الألفاظ موضوع بحث فلسفته ام الأشياء. ولهذا السبب نجد ان شرّاح أرسطو، بعضهم من اليونانيين، وبعضهم من كتّاب اللاتينية، وبعضهم من المسلمين، وبعضهم من الإسمانيين، وبعضهم من الواقعيين، ورغم هذا، نجد كلاً منهم يفتخر انه مشائي!

اعتقد ان كل أحد بامكانه ان يفهم مدى البون الشاسع بين هذه الأقوال وبين

البراهين الرياضية. فقضايا اقليدس وكذلك قضايا سائر الرياضيين، لازالت تتمتع في هذا اليوم بنفس الحقيقة المحضة والنتائج المعتبرة والبراهين المتقنة التي كانت تتمتع بها في المدارس قبل قرون ... اذن بما أن الأنظمة الرياضية قد نذرت نفسها لحب الحقيقة ونشرها، ونظراً لعدم وجود أية قضية كاذبة بل وحتى محتملة فيها، إعتقد انه ينبغي علينا ان نمنحها المقام الأول»[1].

ما أوردناه، جاء في آثار أحد الرياضيين الذين سبقوا «ديكارت»، ويدعى «كلاويوس». ولا شك في ان «ديكارت» كان يحمل مثل هذا التفكير أيضاً، إلّا انه خطا خطوات أوسع، ولم يكتف بالقول بأن الرياضيات لها المقام الأول بين العلوم، وانما قال ايضاً: المعرفة الرياضية هي المعرفة الوحيدة التي يمكن ان يُطلق عليها اسم المعرفة. ثم استنتج من كلامه هذا ما يلي: الحساب والهندسة ليس ينبغي دراستها فقط، وانما لا ينبغي في البحث ان نشغل أنفسنا بالأشياء التي لا تصل نتائجها من حيث اليقين الى النتائج الحاصلة من براهين الحساب والهندسة.

تتلخص فلسفة ديكارت في الحكم القاطع الذي ورد في بدايتها، أي «أنا افكر اذن أنا موجود» والذي يؤلف أساس هذه الفلسفة. ولاريب في ان التزامه ببداهة الرياضيات ويقينيتها هو الذي جرّه الى هذا الاساس.

هذا الأساس يُعد وللأسف أحد الاحكام الأولية التي توجِد الفلسفات التي يمكن تبرير كل شيء فيها على نحو حسن، عدا هذا الأساس أو المبدأ.

فاذا كانت هناك حاجة الى فلسفة تتمتع باليقين الذي تتمتع به الرياضيات، فلابد أن يكون اساسها «افكر»؛ ولكن هل هناك بالأساس حاجة لمثل هذه الفلسفة؟ ولو فرضنا ان هناك حاجة، فهل بمستطاعنا الحصول عليها؟

بتعبير آخر: هل لدينا يقين بأن كل ما هو «موجود»، ينبغي ان يكون قابلاً للتبرير ببداهةٍ بمستوى بداهة الرياضيات؟ بامكانك الاجابة على هذه التساؤلات بما تشاء. ويحق لك الاجابة عليها بالايجاب، ولكنها عملية مقامرة، لو أخطأت

---

(١) نقد الفكر الفلسفي الغربي، جيلسون، ترجمة د. احمد احمدي، ص ١٢٨.

فيها عن طريق الصدفة، لخسرت اللعبة كلها. في فلسفتك ينبغي ان يُبرهَن على كل شيء باسلوب رياضي عدا هذا الأصل: كل شيء يمكن ويجب ان يبرهن عليه باسلوب رياضي.

يستشف من كتابه «مقالة الطريقة» ان اكتشاف الهندسة التحليلية قد تحول الى اداة في يده للاستعانة بها في جميع الأحوال. فمزج اسلوب تحليل القدماء بجبر المتأخرين، ثم مزج ما بين هذين العلمين والمنطق، فكان الاسلوب الديكارتي محصلة لهذه التجربة، وهو الاسلوب الذي وصفه ديكارت نفسه بأنه يحظى بمزايا هذه العلوم الثلاثة ويخلو من نقائصها وعيوبها.

ومن المشاكل التي واجهت «ديكارت» هي انه ومن أجل تعميم يقينية الرياضيات على جميع العلوم، كان مجبراً على التلاعب بالرياضيات. فالاسلوب الجديد المستلهم من الرياضيات مباشرة، غير قابل للتعميم بدون اجراء تغيير عميق على الشكل. ولاريب في ان احلال العلائم الجبرية محل الخطوط والأشكال الهندسية، فكرة عظيمة، غير ان هذه العلائم لا تُستخدم في ماوراء الطبيعة قط. كما انها ليست قابلة للاستخدام في الطبيعة دائماً، ناهيك عن علم الاحياء، والطب، والأخلاق.

وحينذاك وجد ديكارت نفسه مضطراً كي يستخرج من اسلوبه الرياضي ذلك الجزء الذي يُستخدم لحل المشاكل. فبعد ان نجح في الغاء الأشكال الهندسية، أصبح على قناعة أن بمقدوره ان يحذف الكمية من الرياضيات ايضاً. فاذا كان من المقرر تعميم الاسلوب الرياضي على مسائل ماوراء الطبيعة والأخلاق، فمن الضروري ان يقوم بهذه الخطوة. اما اذا اراد ان يحذف الكمية، فينبغي عليه اقصاء العلائم الجبرية التي تبين الكمية. والمحصلة التي يمكن ان تحصل في نهاية المطاف هي ان لا يبقى من الاستدلال الرياضي سوى النظام والمقدار.

يقول ديكارت: «الاسلوب بشكل عام عبارة عن تنظيم الأشياء بحيث تلتفت اليها البصيرة الذهنية، حين البحث عن الحقيقة»، ولكن السؤال الذي يثير نفسه

هو: هل يمكن التحدث عن الرياضيات مع حذف الكمية؟ يرى ديكارت انه يمكن أيضاً الحديث عن الرياضيات في مثل هذه الحالة، لأن هدفه فصل المعرفة عن متعلق المعرفة دفعة واحدة. ولكن لو انتُزع الموضوع الخاص بالرياضيات عن الرياضيات، يتحتم القول بأن هذا العلم سيتحول الى علم العلاقة والارتباط فيما بين جميع الأشياء الممكنة. وفي مثل هذه الحال سيُثار السؤال التالي: هل نحن نتعامل مع الرياضيات ام مع المنطق؟[١].

ديكارت يمنح نظرياته اعتباراً مطلقاً ولذلك كتب الى أحد اصدقائه: انني افتخر بجرأة كاملة لأنني حصلت على برهان مقنع بشكل تام لاثبات وجود الله. وبمساعدة هذا البرهان أصبح علمي بوجود الله اكثر يقينية من علمي بصحة القضايا الهندسية.

أما طبيعيات ديكارت فقد تم استحصالها بالبرهان اللمي وقبل التجربة، من الأسس البديهية للفلسفة. وعليه لا يُحتمل نفوذ أي خلل الى هذا الحقل. وينطبق هذا الامر على علم أحيائه.

غير ان مصير الحقائق، قد كشف عن بطلان مذهبه، بحيث حدثت بعض هزائمه العلمية في حياته.

وتحدث الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي الكبير «جيلسون» مع ديكارت في عالم مفروض وحدّثه بما حدث لفلسفته بعد وفاته، وجاء في تلك المحادثة الوهمية:

«يبدو انه لم يبق شيء من فلسفتك ناهيك عن علم أحيائك، إلّا ان روح مذهبك ستظل حية في الفيزياء القائمة على الرياضيات. اما ميتافيزيقيتك فانها ليست أفضل ولا أسوأ من كثير من الميتافيزيقيات الاخرى، إلّا انها لازالت حافلة بأكثر الآراء اثارة.

فأجاب ديكارت:

شكراً، غير انني لا استطيع ان افهم كيف ان مذهبي خاطئ برمته بينما روحه

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٩.

لازالت حية. فقد قطعت عهداً على نفسي منذ البداية ان اقيم البراهين الرياضية الصحيحة على كل شيء، وألا استخدم المحتملات الصرفة. واعتبرتُ في آخر المطاف المسألة التالية مهمة أيضاً وهي ان الحكمة واحدة، لهذا اذا كان علم ما صحيحاً فلابد ان تكون جميع العلوم الاخرى صحيحة، واذا كان علم ما غير صحيح فلابد ان تكون جميع العلوم الاخرى غير صحيحة. رسالتي الى العالم كانت هي هذه فقط ... لقد وعدتُ باسلوب لا يقبل الخطأ، واذا لم انجح في الايفاء بوعدي، اكون قد هُزمت نهائياً»[١].

نفهم من هذا الحوار الخيالي ان ديكارت لا يميز بين أجزاء نظامه الفلسفي: فهو اما ان يكون صحيحاً بأكمله، أو غير صحيح بأكمله. بتعبير آخر: إما كله وإلّا فلا.

ولربما يكون هذا النمط الفكري مقتضى نوع من التفكير الرياضي، غير ان من الصعوبة جداً اتخاذ مثل هذا الموقف بدون وجود نوع من الجرأة والمغامرة.

ولاريب في ان ديكارت لو كان قد سمع بأن نظامه الفلسفي لازال ثابتاً وراسخاً بأكمله، وتم على ضوئه حل جميع المشاكل والمجاهيل بالبداهة الرياضية، لغمره السرور؛ غير ان حقيقة الأمر هي: ان شعور ديكارت بالسرور لكمال نظامه الفلسفي، يُعد من أسوأ عيوب هذا النظام. فالنظام الفلسفي العام الشامل الذي يُحل فيه كل شيء بالبداهة أو اليقينية الرياضية، يُعد أشد الأنظمة الفلسفية نقصاً. اي الاشكال الوحيد الذي يعاني منه مثل هذا النظام المفروض هو ان يُحل كل شيء فيه بالبداهة الرياضية.

ويمكن القول ان العيب الذي يعاني منه هذا النظام يتمثل في انه لا يوجد فيه محل لما هو غير بديهي، ومعنى هذا الكلام هو ان ما يراه ديكارت ذروة كمال نظامه الفلسفي، يمكن ان يراه الآخرون العيب الأكبر في نظامه الفلسفي.

فلربما كان ديكارت يخطط لتخليص العالم من شر الشك ووساوس التردد الى

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٥ـ١٤٦.

الأبد، ولكن هل يمكن ان يتحقق مثل هذا الطموح في ميدان الواقع؟ ولو افترضنا امكانية مثل هذا الامر، فما معنى حياة الانسان في نظام كهذا؟ وكيف سيكون تفكيره حينذاك؟

ديكارت الذي كان يروم تعميم المعرفة الرياضية، يعلم بأن ما هو ناشئ من البراهين الرياضية قد لا يكون صحيحاً وذلك:

اولاً، لأن الرياضي قد يخطئ.

ثانياً، لأننا غير واثقين من عدم تعلق المشيئة الالهية بخطئنا. ويتحقق عدم الوثوق هذا حتى على صعيد الأشياء التي نتصور أننا نفهمها اكثر من غيرها. ولهذا السبب بالذات تقرّب ديكارت الى المتكلمين وأخذ يتحدث مثلهم.

احتمال أن تتعلق مشيئة الله بخداعنا، امر لا يأخذ به ديكارت لأنه يراه مخالفاً للطف الله وكماله. وهذا عين ما يثيره المتكلمون المسلمون ضمن عنوان «قاعدة اللطف». ولكن ما مدى الاعتبار الذي تتميز به هذه القاعدة، امر بحاجة الى بحث مفصل.

أثيرت بعد ذلك في الفيزياء والرياضيات قضايا يفصلها بون شاسع عن تلك القضايا التي كان يفكر بها ديكارت. فقد قيل على سبيل المثال لابد من معرفة المحتوى الصحيح والدقيق لهذا الحكم الرياضي: ٢ + ٢ = ٤. والخطوة الضرورية الاولى ضمن هذا الاطار هي التعاريف والايضاحات المتصلة بهذا الحكم.

القضية البسيطة هي: هل بمقدور البارئ تعالى ان يخلق عالماً لو جمعنا فيه الاثنين مع الاثنين لما كان الناتج أربعة؟ ومهما كانت معلوماتنا عن خالق العالم، يتحتم علينا أن نعلم ما هو (٢ + ٢)، الذي يؤلف موضوع هذه القضية؟ فهل هو شيء موجود في الخارج ام في عالم الذهن؟ وهل هو عدد ام شيء؟ واذا كان شيئاً، فهو أي شيء؟

فاذا كان المراد بـ «٢ + ٢» انهما عددان، فهذا الحكم متصل بالاعداد، والهدف منه فقط تعريف كلمة «أربعة». اي ان اضافة الاثنين الى الاثنين لابد ان تؤدي الى

ظهور عدد ينبغي ان يكون له اسم، وهو «الأربعة».

ومن الواضح انه لا وجود للمعرفة القبلية هنا، وعليه من البديهي ان يكون المراد بهذا الحكم هو الأشياء الخارجية الحقيقية، والمقصود بهذه القضية بالذات هو انه لو جمعنا شيئين غير مشخصين مع شيئين من نفس النوع، لأصبح لدينا مجموعة مؤلفة من أربعة أشياء، وليس ان يقال اننا أخذنا من تلك الأشياء أربعة أعداد، لأن هذا التعبير الأخير يُعيد القضية الى التعداد الصرف.

بتعبير آخر: الهدف من الحكم هو أن نأخذ أربعة أشياء بنظر الاعتبار من خلال القيام بفعل غير التعداد. كما لو يُعلَّم الطفل بأننا لو أضفنا تفاحتين الى تفاحتين أخريين، لأصبح لدينا أربع تفاحات، ويُقال له بأن هذا الحكم ينطبق على أصابع اليد او على الأقلام أو النقود، ثم يُستَنتج بعد ذلك ان هذا الحكم يصدق على كل شيء نتصوره، كالموز، والحية البحرية، والحصان ذي القرن الواحد الخ.

ان المعرفة بشأن التفاح والأصابع، معرفة تجريبية.

ويدعي العقليون ان امكان التعميم من التفاح والأصابع الى سائر الاشياء من قبيل الحية البحرية، والحصان ذي القرن الواحد الخ، معرفة قبلية، بينما يرى البعض: ليس بمقدور أحد أن يقول ماذا ينتج عن اضافة حيتين بحريتين الى حيتين بحريتين اخريين، ما لم نعلم ما هي الحية البحرية، ومثل هذا العلم لا يمكن ان يكون معرفة قبلية. فقد يُطلق اسم «الحية البحرية» على سرب من الطيور يبدو من بعيد كالسحاب. وفي مثل هذه الحال لو أضفنا حيتين بحريتين الى حيتين بحريتين، فهل سينتج حية بحرية كبرى ام اثنتين ام ثلاث؟

وماذا يقال لو اجتمعت قطرتا مطر مع قطرتي مطر على زجاج النافذة؟ واذا كان النفيان يوجبان الاثبات، والاثباتان يوجبان الاثبات ايضاً، فماذا سينتج لو أضفنا نفيين الى نفيين آخرين؟

وصفوة القول هي اننا وقبل أن نصدق بأن اضافة شيئين الى شيئين يساوي

أربعة أشياء، لابد من العثور على تعريف لمفهوم الشيء. ومن الواضح جداً ان تعريفاً كهذا ليس بمقدوره ـ بصفته معرفة قبلية ـ ان يكون جبلّياً»[١].

مما سبق ندرك مدى خطأ من يتخذ من الرياضيات اصلاً وأساساً لجميع العلوم والمعارف البشرية.

الغزالي ورغم الأهمية التي يوليها للرياضيات، إلّا انه لم يتخذها أصلاً وأساساً لجميع العلوم والمعارف. فهو يؤمن ايماناً راسخاً بيقينية الرياضيات، إلّا انه التفت ضمن هذا الاطار الى أمر لم يلتفت اليه الآخرون.

الغزالي يعتقد ان الرياضيات من الامور التي يتعاون الوهم والعقل في ادراكها. اي ان الوهم لا يكذب العقل، والعقل لا يعبر عن عدم انسجامه مع الوهم. اما في غير الرياضيات فطالما ينبري الوهم لتكذيب العقل، وتتضح حالة اللاانسجام بين الاثنين. ويتحقق هذا اللاانسجام غالباً على صعيد الوصول الى النتيجة؛ اي حينما تظهر مقدمات البرهان وتتوافر شرائطه، لا يبقى مجال للعقل للتردد في بلوغ النتيجة، غير ان الوهم يتأخر في قبولها، ويعبر عن انكاره لها.

والأمر الآخر الذي التفت اليه الغزالي على صعيد الرياضيات هو:

لو لم يعلم أحد شيئاً من الرياضيات، فانه يدرك بسهولة انه لا يعلمه. وينطبق هذا الأمر على ارتكاب الخطأ، اي بمجرد ان يرتكب أحد خطأ ما في المسائل الرياضية حتى يدرك انه قد أخطأ، فيبادر الى اصلاحه. اما على صعيد غير الرياضيات فمن الصعب ان يلتفت المخطئ إلى خطئه، وقد يظل على هذا الخطأ الى النهاية.

عبارة الغزالي بهذا الشأن هي:

«.. وأدلة العقول تنساق الى نتائج لا يذعن الوهم لها بل يكذب بها، لا كالعلوم الحسابية فان الوهم والعقل يتعاونان فيها»[٢].

---

(١) الفيزياء والفلسفة، جي. اج. جينز، ترجمة علي تلي البياني، ص ٨٣.

(٢) معيار العلم في فن المنطق، الغزالي، ط بيروت، ص ١٦١.

الوهم هو القوة التي تُدرك بها المعاني الجزئية التي لم تُستحصل عن طريق الحواس. فيمكن ادراك عداء أو مودة شخص ما من خلال الوهم.

ويمكن ان يقال على العموم ان كل كيفية أو اضافة خاصة بالأمر الجزئي وغير قابله للادراك بواسطة الحس، تعدّ من مدَركات الوهم.

بتعبير آخر: الادراك الوهمي غير مشروط بحضور المادة ومحفوفية الشي بالعوارض المشخصة. طبعاً الادراك العقلي اكثر تجرداً من الادراك الوهمي، ومتحرر من قيد الجزئية ايضاً[١].

فالرياضيات اذن من وجهة نظر الغزالي ناشئة من التعاون فيما بين الوهم والعقل، ولذلك لا تتصف بالتجرد التام، وتُعد علماً وسطاً.

ويُستشف مما يذهب اليه الغزالي بشأن الرياضيات هو عدم وجود تنسيق بين الوهم والعقل في غير الرياضيات، وأن هذين الاثنين في حالة مستمرة من النزاع، وهو نزاع يحدث في مرحلة العمل وكذلك في مقام النظر.

النزاع بين الوهم والعقل في مرحلة العمل يمكن ان يكون كالتالي: حينما يدعو العقل الانسان الى الفضائل الاخلاقية كالعفة، والشجاعة، والايثار، والعدل، يدعوه الوهم الى العكس من ذلك تماماً، اي الى ارتكاب الرذائل الاخلاقية. بتعبير آخر: العقل العملي يدعو الانسان ويرشده الى السجايا الحميدة، في حين تسوقه الواهمة الى الصفات الذميمة والأعمال القبيحة.

والوضع على هذا المنوال أيضاً على صعيد العقل النظري. فحينما يصل العقل النظري ـ مثلاً ـ الى هذه النتيجة ـ من خلال البرهان ـ وهي ان ماوراء العالم لا خلاء ولا ملاء، ينطلق وهمه ليقول له: ان وراء العالم، اما خلاء غير متناه أو ملاء غير متناه[٢].

وينشأ القول بوجود البعد غير المتناهي، من الوهم ايضاً، لأن بعض المفكرين

---

(١) شرح اشارات ابن سينا، ج٢، النمط ٣، ص ٣٢٤.

(٢) حواشي هياكل النور، السهروردي، مجموعة الفارابي، ص ١٧.

عجزوا عن التخلص من هيمنة الوهم، فتوهموا وجود بعد غير متناه ونظروا اليه كمعنى معقول.

ويتضح النزاع بين الوهم والعقل على صعيد تحقق الكلي الطبيعي، لأن العقل يُفتي ـ بحكم البرهان ـ بوجود الكلي الطبيعي، ويعتبر تحققه اولى من تحقق الأشخاص، غير ان الوهم يرفض تحققه ويقول: لو كان الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج، يلزم وجود الشيء الواحد في اماكن مختلفة. وهو أمر محال.

ويجري النزاع بين الوهم والعقل في كثير من المسائل. ولو كان الغزالي ملتفتاً الى هذه الحقيقة بشكل كامل، لفكر على صعيد الالهيات والفلسفة الاولى بطريقة اخرى، ولما افتى بتخمينيتها. ولأحجم في بعض الحالات عن اصدار أحكام تكفير في حق بعض الشخصيات الفاضلة.

مما يجدر ذكره هو انه حينما يدور الحديث عن تعاون الوهم والعقل في الرياضيات، ونزاعهما في غير الرياضيات، فمعنى هذا ان الوهم والعقل حاكمان، وقد يحدث بين هذين الحاكمين تعاون احياناً، ونزاع في بعض الأحيان.

والإشكال الذي من الممكن أن يُثار هو: يذهب بعض الحكماء الى اعتبار العقل الحاكم الأوحد. فاذا كان الأمر كذلك، كيف بمقدور الوهم ان يهبّ لنزاعه؟

وقيل في الرد: ان ما هو حاكم في حقيقة الأمر، هو النفس، سواء كان هذا الحكم عقلياً ام وهمياً. وعليه فالنزاع بين الوهم والعقل يعني ان تُصدر النفس في حد ذاتها حكماً ما، إلّا انها تبادر الى اصدار حكم آخر ـ من خلال استخدام الوهم ـ يتناقض مع الحكم الاول. وهذا هو ذات النزاع الذي يحدث أحياناً بين الوهم والعقل[1].

---

(١) شواكل الحور في شرح هياكل النور، تأليف المحقق الدواني، مخطوط.

النبوة والمعاجز

معاجز الأنبياء، من المواضيع التي اتخذ الغزالي فيها رأياً خاصاً. فهو يرى ان معاجز الأنبياء لا تأثير لها في مقابل اليقين الحاصل عن الرياضيات. فلو حصل لأحدهم قطع ويقين في موضوع ما، فلن تؤثر على هذا اليقين مشاهدة المعجزة التي تظهر خلافاً له. فقد تحدث لمثل هذا الشخص الحيرة لكنها حيرة لا تؤدي الى زعزعة يقينه أو الايمان بما هو مخالف له. ويرى الغزالي ان هذا الكلام ينطبق عليه حينما قال لو أن احداً قال له ان العدد (١٠) أصغر من العدد (٣) فانه لن يصدق هذا القول حتى وان كان هذا القائل قادراً على تحويل الحجارة الى ذهب والعصا الى ثعبان، لأنه يعلم علم اليقين بأن العدد (١٠) أكبر من العدد (٣).

نستشف من كلمات الغزالي، انه لا يعتبر معاجز الانبياء من الامور التي توجب اليقين، أو ان اليقين الناشئ من المعاجز، لا يرقى عنده الى مستوى اليقين الحاصل من الرياضيات.

الغزالي يقول في كتاب «القسطاس المستقيم» انه آمن بصدق محمد وموسى، غير ان هذا الايمان لم يحصل بمجرد حصول معجزة شق القمر، أو تحول عصا موسى الى حية تسعى، لأن الخداع قد ينفذ الى ما يظهر كمعجزة، وقد يقع الناس في الضلال. وما كان كذلك لا يمكن الوثوق به.

أشار الغزالي الى طريقة لمعرفة صدق الأنبياء عدها اكثر اعتباراً من النظر في المعاجز الواضحة، ألا وهي طريقة العرفاء.

لابد من الالتفات الى ان الغزالي كان يجابه المذهب الاسماعيلي، وسعى بكل ما يستطيع لتفنيد هذا المذهب وابطال أفكاره. ولربما كان ذلك مهمة أوكلها اليه خليفة بغداد. ويذهب البعض الى أبعد من ذلك فيقول بأن الغزالي قد رُبي أساساً للرد على الاسماعيلية ودحض الباطنية، ولذلك وُضعت جميع امكانات المدارس النظامية تحت تصرفه.

على صعيد آخر، من الواضح ان الاسماعيلية كانت تتمسك بشيئين لاثبات الامامة والامام الذي تؤمن به، وهما:

١ ـ النص الصريح.

٢ ـ المعجزة والكرامة.

وانطلاقاً من ذلك، كرّس الغزالي جهوده لاثبات ضعف هذين السندين. فأخذ يقول بأن الايمان بالرسول ﷺ والوثوق بعلماء الأمة، يُغني الانسان عن الايمان بالامام المعصوم. كذلك هناك طريق آخر أوضح من النص والمعجزة والكرامة لاثبات صدق النبوة.

ويستعين الغزالي بمثال من الواقع لتوضيح فكرته فيقول لو كان هناك ثلاثة أشخاص يدّعون جميعاً انهم حافظون للقرآن، وحينما تطلب منهم دليلاً على ذلك، يقول الاول ان دليله هو نص شهادة صريحة لأحد الناس؛ ويقول الثاني ان دليله هو ان بمقدوره أن يقلب العصا حية، ثم يفعل ذلك فوراً؛ ويقول الثالث ان دليله هو انه مستعد لقراءة القرآن أمامه عن ظهر قلب.

ثم يتساءل الغزالي بعد ذلك عن البرهان الأقوى والأوضح بين هذه البراهين الثلاثة.

ويجيب بأن برهان الشخص الثالث هو الأقوى والأوضح، اذ لا يرقى الى هذا البرهان أي شك وتردد. اما البرهانان الاول والثاني فلا يتمتعان بمثل هذا

المستوى من القوة والوثوق، اذ من الممكن أن يكون هناك تحريف في نص الشهادة، وأن تنفذ الحيلة الى تبدل العصا الى حية:

«.. وأما قلب العصا حية فلعله فعل ذلك بحيلة وتلبيس، وان لم يكن تلبيساً فغايته انه فعل عجيب، ومن أين يلزم انّ من قدر على فعل عجيب ينبغي ان يكون حافظاً للقرآن؟ ...»[1].

ومن الجدير بالذكر ان خصم الغزالي اللدود، اي ابن رشد الأندلسي، لا يؤمن بالمعجزة كبرهان معتبر ايضاً، ويتفق مع الغزالي في هذا الرأي.

ابن رشد يعتبر المعجزة طريقة اقناع مناسبة للجمهور ومفيدة، ولكنها قابلة للنقاش. اذ لو ادعى أحد انه رسول من قبل الملك أو السلطان الى فئة أو جماعة. وحمل معه بعض العلامات والأمارات للبرهنة على ادعائه، فهل يمكن تصديقه بمجرد رؤية تلك العلامات وسماع قوله والانصياع له؟

ويجيب ابن رشد على هذا السؤال بالرفض، ما لم يثبت ان العلامات التي معه من علامات الملك حقاً. وهذا لا يتحقق الا عن طريقين:

الاول، ان يكون الملك قد قال ان من رأيتم معه علاماتي الخاصة فاعلموا انه رسولي.

الثاني، معرفة عادة للملك تنبئ عن ان هذه العلامات لا يُظهرها الا على يد رسوله.

ثم يطرح ابن رشد بعد ذلك السؤال التالي: هل تتحقق معرفة هذا المعنى، عن طريق الشرع ام عن طريق العقل؟

ويجيب على هذا التساؤل بتعذر معرفة هذا المعنى عن طريق الشرع، لأنه حتى مع افتراض ان الشريعة لم يتم اثباتها بعد، فالعقل ليس بمقدوره ان يحكم حكماً قاطعاً بأن هذه العلامات خاصة بالرسول، ما لم يكن قد أدرك مراراً من قبل

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ١٠٧.

وجودها عند من يعترف برسالتهم[1].

ولا شك في وقوع ابن رشد تحت تأثير فكرة الغزالي بهذا الشأن الى حد ما، رغم مخالفته الشديدة له، لأن الغزالي، كان اول مفكر بحث قضية الاعجاز بهذا الاسلوب.

سبق أن ذكرنا بأن الغزالي قد زجّ بكل قواه وامكاناته لمجابهة الاسماعيليين وقوتهم العظيمة التي كانت تثير الفزع. ومن الواضح انهم كانوا يؤكدون على الشخصيات، ويعتبرون كلام الامام المعصوم أساس افكارهم وأعمالهم.

في ظل مثل هذه الظروف، من الطبيعي ان يتحدث الغزالي عن اصل الحق والحقيقة بدلاً من صاحب الحق، ويقدم «ما قال» على «من قال». ولذلك نلاحظ ان هذا المفكر الكبير ورغم قلة اهتمامه بكلمات الأئمة المعصومين، يولي اهتماماً كبيراً لحديث للامام علي عليه السلام ويكرره في معظم آثاره، هذا الحديث يقول: «لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق يُعرف أهله». ولاريب في ان سبب اهتمام الغزالي بهذا الحديث هو انه يصرف الذهن عن الشخص الى الحقيقة نفسها، وهي ذات الفكرة التي يحملها الغزالي ويؤمن بها، واستند اليها في مجابهة المذهب الاسماعيلي. وانطلاقاً من هذه الفكرة بالذات أثار علامات الاستفهام حول قابلية النص والمعجزة على اثبات الحقيقة.

ما أثاره الغزالي على هذا الصعيد، عبارة عن مسألة كلامية طالما نوقشت في اطار المسائل الكلامية، ولكن لو نفذنا الى أعماق هذه المسألة وانتزعناها من اسلوب المتكلمين، لرأينا انها قد أُثيرت بصور مختلفة بين الكثير من المفكرين، قبل الغزالي وبعده.

قبل قرون من الغزالي، أثار افلاطون مشكلة المجتمع على شكل سؤال كما يلي: «من ينبغي ان يحكم؟». وفي القرن العشرين ألّف المفكر كارل بوير كتاباً عنوانه «المجتمع المنفتح وأعداؤه» وجه فيه الانتقاد لافلاطون لاثارته لذلك السؤال، لأنه

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ط مصر، ص ٢٠٨.

يرى ان تحدث افلاطون في الفلسفة السياسية أدى الى ظهور اضطرابات وأزمات سياسية، وانه قد أثار هذه المسألة بشكل سيئ للغاية. كما يعتقد انه كان من الحري بافلاطون ان يطرح سؤاله بالصيغة التالية: ما هو الشكل الذي يمكن بواسطته تنظيم المؤسسات السياسية بحيث لا يتسنى للحكام غير اللائقين الحاق الضرر؟

الغزالي، على اية حال، كان قد عرض كلامه في قالب كلامي لأنه متكلم بالدرجة الاولى، غير ان الظروف الاجتماعية والاوضاع السياسية في القرن الخامس ومطلع القرن السادس كانت بالشكل الذي لا يسمح قط لشخصية كالغزالي بالانزواء والتنحي.

ويعتقد البعض انه حتى حينما غادر بغداد واختار العزلة والانزواء، فان ذلك لم يكن على غير علاقة بالسياسة، ولذلك تُلاحظ في بعض آرائه ونظرياته مجموعة من التناقضات التي اما يجب ان تحل عن طريق اختلاف الظروف الاجتماعية، أو ان تُنسب الى التحولات الروحية والفكرية التي طرأت عليه خلال مختلف الفترات.

فحينما يواجه الاسماعيليين، يقلل من شأن المعجزة والكرامات في اثبات صدق الأنبياء والأولياء، لكننا نجده يتحدث عن المعجزة بالتفصيل ويعتبرها دليلاً على صدق الرسول في مواقف اخرى، كقوله التالي في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»:

«فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة، ويدل بالضرورة على صدق المتحدي ... المعجزة المقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله تعالى صدقت وأنت رسولي، وتصديق الكاذب محال لذاته. وكل من قال له أنت رسولي صار رسولاً وخرج عن كونه كاذباً. فالجمع بين كونه كاذباً وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال»[1].

ولم يعتبر الغزالي في هذا الكتاب المعجزات فقط دليل صدق الأنبياء، وانما انبرى أيضاً للرد على الشبهات المثارة بهذا الشأن، والتي أهمها ما يلي:

الشبهة الاولى، وتقول هذه الشبهة: لو بعث نبي من قبل الله تعالى الى الناس،

---

(١) ص ٢٠١.

فانه لا يخرج عن أحد أمرين: اما ان يكون مطابقاً لمقتضى العقل أو مخالفاً له. فاذا كان مطابقاً لمقتضى العقل، فلا حاجة لبعثته لأن الناس مستغنون بالعقل عن النبي. واذاكان مخالفاً لمقتضى العقل، فمن غير المعقول التصديق بنبوته.

الشبهة الثانية، وتقول هذه الشبهة: بما انه لا يمكن التصديق بالنبوة، فمن غير الممكن أيضاً التصديق بالبعثة، لأن الله لو تحدث بشكل شفهي وصريح الى الناس عن صدق نبوة النبي، فلا حاجة آنذاك لبعثه. اما اذا لم يكن هذا التصديق شفهياً وانماكان عن طريق المعجزة، فمن الصعوبة حينئذ تمييزها عن السحر والحيلة، ولن يصبح الناس في مأمن من الوقوع في فخ المحتالين.

الشبهة الثالثة، وتقول هذه الشبهة: انه مع افتراض سهولة تمييز المعجزة عن سائر أنواع السحر والحيلة، فكيف يمكن احراز صدق صاحب الاعجاز؟ فلربما أراد الله من خلال بعث الرسول ان يضل الناس، ولربما ما وصفه النبي بأنه باعث على السعادة، يبعث على الشقاء، لأن إضلال الناس ليس محالاً على الله، حيث ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح الذاتيين للأشياء.

تجدر الاشارة الى ان هذه الشبهة، لا تعد شبهة الا عند المتكلمين الأشاعرة، ولا يثيرها المتكلمون المعتزليون الذين يؤلف الحسن والقبح الذاتيان أساس فكرتهم. ولذلك وصف الغزالي هذه الشبهة كالتالي:

«وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الإغواء قبيحاً، فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس بإضلال...»[1]

وهكذا نلاحظ كيف يعتبر الغزالي الشبهة الثالثة، أقوى شبهة بمقدور المتكلمين المعتزليين الاحتجاج بها لاثبات القبح الذاتي. لأنه اذا لم يؤخذ بالقبح الذاتي، فليس بالامكان اثبات صدق الانبياء، اذ يمكن أن يقال آنذاك أن الانبياء بُعثوا لاضلال الناس، ومن المحال ان يضل الله الناس.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٧.

القائلون بالقبح الذاتي لا تثار عندهم هذه الشبهة لأنهم يعتقدون بالقبح الذاتي للاضلال، ومن المحال ان يرتكب تعالى الفعل القبيح.

ويتلخص رد الغزالي على الشبهة الثانية في ان ما يقوم به الأنبياء بـقدرة الله، ليس بمقدور السحرة والمحتالين ان يقوموا به. لذلك لا يعتقد أي أحد من العقلاء ان بمقدور السحرة احياء الموتى أو قلب العصا حية.

وعلى صعيد الشبهة الثالثة يبدو ان الغزالي يتحدث بتكلف وأنه واقع بمأزق. والدليل على هذا الأمر هو ان هذه الشبهة وقبل أن تتصل بمسألة النـبوة، تـثير علامة الاستفهام حول أساس الفكر الأشعري. فـالذين يجب ان يجـابهوا هـذه الشبهة هم اولئك الذين ينكرون الحسن والقبح الذاتيين للأشياء، لان من لا يعتبر الكذب أو الاضلال امراً قبيحاً بالذات، فعليه ان لا يعده ممتنعاً على الله، وحينئذ تثور الشبهة التالية وهي ان من المحتمل ان يكذب الله على الناس أو يضلهم.

اما المتكلم المعتزلي الذي يرى حسن الامور وقبحها امراً ذاتياً، لا يجد نفسه في مثل هذا المأزق، ولا تثور لديه مثل هذه الشبهة لأنه يرى الاضلال قبيحاً بالذات، وما كان قبيحاً بالذات، استحال على الله. وعلى هذا الاساس فالغزالي الذي هو متكلم أشعري، يرى نفسه ملزماً بمجابهة هذه الشبهة، الا انه من الصعب عـليه كأشعري مجابهتها، وقد اعترف بهذه الحقيقة ايضاً.

اذن ما يقوله الغزالي بهذا الشأن هو ان الكذب وان كان غير قبيح بالذات، الا انه لا يصدق على الله لأن الكذب يظهر من الكلام ويتحقق فيه، وبما أن كلام الله ليس من مقولة الصوت والحرف، فلا ينفذ إليه الكذب. وبما ان الغـزالي مـتكلم أشعري فلا يعتبر كلام الله، من قبيل الصوت والحرف، وانما يعتبره مـعنى قـائماً بالنفس. ويصدق هذا الأمر على الكلام النفسي. اي ما يعلمه الانسان، انمـا هـو شيء قائم بالذات، وخبر عن المعلوم وفق العلم، ولا يمكن ان يُتصوّر فيه الكذب.

وعليه لا ينفذ الكذب الى الكلام النفسي بالطريقة التي يعرّفه بها الاشـاعرة ويفسرها الغزالي، وبهذه الطريقة يمكن الاطمئنان الى ان الله لا يكذب قط.

المحصلة التي تستحصل من هذه المقدمات هي اننا حينما نعلم بأن ما يفعله الرسول كمعجزة، يمثل فعل الله، وليس بمقدور الانسان ان يفعله، فمن الضروري ان يكون دليلاً على الصدق اذا كان مقترناً بادعاء النبوة.

ما قاله الغزالي بهذا الشأن كالتالي:

«.. والجواب ان الكذب مأمون عليه. فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس، بل هو معنى قائم بنفسه تعالى، فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته، خبر عن معلومه على وفق علمه، ولا يُتصور الكذب فيه، وكذلك في حق الله تعالى. وعلى الجملة، الكذب في كلام النفس محال...»[١].

ما يستنشف من هذه العبارة هو ان الاشاعرة يعتقدون بعدم تطرق الكذب الى الكلام النفسي، ويرون ان احتمال الصدق والكذب من خواص الكلام اللفظي. ولكن حين يمتنع وقوع الكذب في نوع من الكلام، فما معنى صدقه؟ ففي الموضع الذي لا معنى فيه للكذب، فهل بامكان الصدق ان يكون له معنى؟ واذا كان معنى الصدق والكذب هو الانطباق وعدم الانطباق مع الواقع، فكيف يمكن تبرير تحقق الصدق في الكلام النفسي؟

ولا تلاحظ اجابة على هذه التساؤلات في كلم الغزالي.

الغزالي يقول في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» بأن معاجز الأنبياء دليل على صدق دعوتهم، ويرى جواز بعثة الانبياء.

وهناك ثلاثة آراء في بعثة الأنبياء لثلاث فرق:

المتكلمون المعتزليون يرون وجوب بعثة الانبياء.

البراهمة وبعض الملاحدة يعتبرونها مستحيلة.

المتكلمون الاشاعرة يرونها جائزة.

الغزالي، من بين القائلين بجوازها، وأقام البرهان عليها. ابن رشد يرفض القول

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٠.

بالجواز وذلك لوجود تفاوت بين ما قيل انه جائز بهذا الشأن وبين ما هو معروف كجائز في طبيعة الموجودات:

«وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا ان المطر جائز ان ينزل وأن لا ينزل...»[١].

ففي طبيعة المطر، يعد هطوله أو عدم هطوله أمراً جائزاً، لأن معيار الجواز في طبيعة موجود ما هو انه قد يوجد أحياناً وقد لا يوجد في أحيان اخرى. فحينما نشاهد نزول المطر، ثم نرى انقطاعه بعد ذلك، يجزم عقلنا بجواز نزول المطر. اما الأمر الواجب فيختلف عن ذلك، لأنه حينما نلاحظ وجود شيء ما بشكل دائم، فلابد أن يحكم عقلنا بعدم تغير طبيعة هذا الموجود.

وعلى صعيد الرسالة، لو اعترف خصمنا يوماً ما بوجود رسول، لكان يمكن ان يقال بسهولة بأن الرسالة جائزة، اما اذا لم يعترف الخصم بوجود رسول قط، كان الادعاء بجوازها نوعاً من الجهل بأحد الأمرين المتقابلين وهما الامكان والامتناع.

وينحاز انصار المنطق الحديث الى جانب فكرة ابن رشد هذه، لأن الجواز من وجهة نظرهم هو الشيء الذي يظهر في التجربة. والامكان العقلي غير مترتب على التجربة وغير مرتبط بالحس، لأنه اعتبار واقعي في مقابل الوجوب والامتناع وليس بمقدور أحد ان ينكره.

اذن يعد اطلاق مثل هذا الكلام من ابن رشد الذي يعتبر فيلسوفاً كبيراً، باعثاً على التعجب، مالم يقل أحد بأنه يريد بالامكان أو الجواز الذي وصفه بالجهل، هو الامكان الاحتمالي الذي أشار اليه ابن سينا في بعض آثاره.

ويمكن القول ـ على أية كحال ـ بأن تفسير ابن رشد لمعنى الامكان والجواز العقلي، تفسير لا يمكن الأخذ به، اذ أن الممكن عبارة عن الشيء الذي يجوز عدم

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ط مصر، ١٩٦٤، ص ٢١٠.

وجوده في الجملة، اما حينما يوجد في وقت ولا يوجد في وقت آخر، فهذا معنى لا يمكن استشافه من الامكان. والدليل على ذلك هو ان الزمان يعد جزءاً من الممكنات، ولكن ليس بالامكان القول بأنه يوجد أحياناً وينعدم في أحيان اخرى.

بتعبير آخر: يمكن القول بأن الزمان ليس بالشيء الذي يوجد بعد العدم، أو يُعدم بعد الوجود، لأن مفهوم «بعد العدم» أو «بعد الوجود»، يستلزم تحقق الزمان. وعليه ليس محالاً امكان العدم بالنسبة للموجود الممكن حتى حين وجوده، بينما يعد من المحال امكان العدم بالنسبة للموجود الممكن حينما يكون مشروطاً بالوجود.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن كلام ابن رشد بشأن معنى الامكان والتفسير الذي قدمه لمعنى الجواز العقلي، لا يحظى بالقبول ولا ينسجم مع مشرب الحكماء.

ويتحدث المتكلمون أيضاً عن الجواز العقلي في مضمار جواز الرسالة. فيرى الغزالي في كتاب «المنقذ من الضلال» ان الذين يشكون في النبوة يتألفون من ثلاث طوائف: الطائفة الاولى وهي التي تبدي ترددها في امكان النبوة؛ والطائفة الثانية وهي التي تشك في وجودها وتحققها، والطائفة الثالثة وهي التي تشك في حصول النبوة لشخص معين.

ويرى الغزالي في وجود الانبياء، دليلاً على امكان النبوة، الا انه يستعين بدليل لوقوعها وتحققها يبعث على التعجب. فهو يعتبر علم الطب وعلم النجوم، من المعارف التي لا تحصل للانسان الا عن طريق الالهام الالهي والتوفيق الرباني، اذ ليس بالامكان بلوغ هذين العلمين لا عن طريق العقل ولا عن طريق التجربة، لأن في النجوم أحكاماً لا تتحق الا مرةً واحدة كل ألف عام. وفي مثل هذه الحال كيف يمكن الحصول على تجربة في الأشياء التي تتحقق خلال هذه الفواصل الزمنية الطويلة؟

ويعتقد الغزالي أيضاً بانطباق هذه الفكرة على خواص الأدوية والعقاقير

أيضاً، وينتهي الى النتيجة التالية: بما أن هذه العلوم موجودة، فلابد أن يكون طريق ظهورها موجوداً أيضاً، ويتمثل في نبوة الأنبياء،

اذن يُسند الغزالي وبشكل صريح علم النجوم والطب وغيرهما إلى الوحي ويصف العقل والتجربة بالعجز في هذا المضمار.

والأمر الآخر الجدير بالذكر هو ان ما أعرب عنه هذا المفكر الكبير بشأن علم الطب والنجوم، ورد في الحديث المعروف بحديث الاهليلجة، الذي رواه المفضل بن عمر عن الامام جعفر الصادقعليه السلام، في باب التوحيد واثبات الصانع. وورد هذا الحديث في كتاب «بحار الانوار»، وتحدث العلامة المجلسي عن مضامينه بالتفصيل[(١)].

حديث «الاهليلجة»، يسند علم النجوم، والطب، والقرابادين الى الوحي، ويصف العقل والتجربة بأنهما عاجزان عن ادراك هذه العلوم. غير ان الغزالي لم يستند الى هذا الحديث في فكرته، لأنه قلما يلتفت الى الروايات الصادرة عن أئمة المذهب الشيعي. ولكن الملفت للانتباه هو ان ما تحدث عنه في مضمار علم الطب والنجوم، ينطبق عيناً مع بعض المضامين والعبارات الواردة في حديث الاهليلجة.

ما ينبغي التأكيد عليه هو ان فكرة الغزالي بشأن علم الطب، والنجوم لا تحظى بتأكيد العقل قط، ولم يقدم لها دليلاً نقلياً ايضاً.

ولا يخفى على البصير ان علم النجوم يقوم على سلسلة من الحسابات العلمية الدقيقة والأرصاد المختلفة، ولعبت فيه الكثير من الامم والشعوب دوراً ما. كما يقوم علم الطب على طائفة من التجارب الطويلة الممتدة التي تحققت على يد الكثير من الامم على مدى العصور. وهذان العلمان قد تطورا مثل سائر العلوم الاخرى، كثيراً في العصر الحديث، وهما يدرسان اليوم بشكل علمي دقيق ومتقدم.

بعد هذه المقدمة نتساءل: لماذا يعتبر الغزالي التجربة والعقل عاجزين على

---

(١) بحار الانوار، ط بيروت، ج ٣، ص ١٥٢.

صعيد مثل هذه العلوم؟ فهل كان جاهلاً بالتجارب المستحصلة في علم الطب؟ وهل كان غافلاً عن الحسابات العلمية الدقيقة والمراصد التي كانت تستحصل المعلومات باستمرار في مضمار علم النجوم؟ وهل يمكن ان يقال بأنه يريد بالطب والنجوم، غير الطب والنجوم اللذين تتحدث عنهما كتب علماء الفلك والأطباء؟

وليس من السهل الاجابة على هذه التساؤلات، ولكن ما يمكن أن يقال هو: لربما يستند علم الطب والنجوم في اساسهما الى الوحي وكلام الانبياء. وفي مثل هذه الحالة لن يتحدد كلام الغزالي بعلم الطب والنجوم، وانما يبقى هذا الاحتمال مفتوحاً على صعيد جميع العلوم والمعارف.

وثمة من تحدث بالتفصيل عن سبب اعتبار الوحي اصلاً وأساساً لجميع العلوم والمعارف، ولا يتاح لنا هنا استعراض ذلك. غير ان العلامة الطباطبائي عد اسناد الطب والنجوم الى الوحي وتجاهل العقل والتجربة، امراً لا أساس له، واكد ان العقل والنقل يشهدان على خلاف هذا الرأي[1]. ومعنى هذا انه لا ينظر بعين الاعتبار الى بعض فقرات حديث الاهليلجة ويمكن ان تكون من الملحقات.

يتضح مما سبق ان الغزالي يعتبر وجود مثل هذه العلوم دليلاً على وجود الأنبياء، واستعان بالاستدلال اعلاه في مقابل اولئك الذين يعبرون عن شكهم في وجود الأنبياء. ويوصي اولئك الذين يرتابون في حصول النبوة لشخص معين، بمعرفة احوال الرسول. فهذه المعرفة ـ من وجهة نظر الغزالي ـ يمكن استحصالها اما عن طريق المشاهدة، أو عن طريق التواتر.

---

(١) بحار الانوار، ج ٣، الحاشية، ص ٥٦.

ما يدركه الانسان لديه نموذج منه

يثير الغزالي في كتاب «المنقذ من الضلال» قضية ذات اهمية كبيرة حين بحثه للنبوة. فهو يقول بأنّ ما يدركه الانسان، لديه نموذج منه. فبعض خواص النبوة، خارجة عن دائرة المدركات العقلية، غير ان الانسان بمقدوره ادراكها بسهولة لأن مدركات الانسان في عالم المنام، تمثل نموذجاً من خواص النبوة. وعليه لو كان الانسان جاهلاً بعالم المنام ولا يعرف عالم الرؤيا قط، فكيف بمقدوره الايمان ببعض خواص النبوة وتصديقها؟

بعض الحكماء والعرفاء الذين ظهروا بعد الغزالي، التفتوا الى هذه المسألة أيضاً وتحدثوا عنها في آثارهم. فنرى الشيخ شهاب الدين السهروردي يقول في كتاب «حكمة الاشراق» الذين يعد أهم آثاره انه متى ما قلت الشواغل الحسية عند الانسان، كان بامكانه الاطلاع على بعض اسرار عالم الغيب[1].

ويعتبر هذا الحكم «الرؤيا الصادقة» شاهداً على ذلك ويقول بأن تحقق هذه الرؤيا وكذلك نقلها بواسطة الصادقين في القول، هو من الكثرة بحيث يعد انكارها نوعاً من المكابرة. واذا كانت النفس الناطقة قادرة على معرفة بعض الأسرار في عالم الرؤيا من خلال قلة الشواغل الحسية، فهي بامكانها ان تكون لديها هذه

---

(١) شرح حكمة الاشراق، طبعة حجرية، ص ٥٢٤.

القابلية أيضاً في عالم اليقظة. ويصدق هذا الكلام على الانبياء بنحو كامل وواضح، لأن نفوسهم المقدسة قوية وصافية الى درجة بحيث لا يصبح بمقدور الاشتغال الجسماني ان يقطع اتصالهم بعالم الغيب[١].

ويقول الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي في «الفتوحات المكية» بأن النوم حالة تنقل الانسان من عالم الحس والمحسوسات الى شهود عالم البرزخ. ويرى بأن عالم النوم ذو وجود حقيقي يضفي التجسم على المعاني.

وما هو غير قائم بنفسه في غير هذا العالم، فانه قائم بنفسه في هذا العالم، وما ليس لديه صورة في غير هذا العالم، لديه صورة في هذا العالم.

ومن خواص عالم النوم عند ابن العربي أيضاً هو ان الامور المحالة تتحول فيه الى امور ممكنة. وهذا العالم بايجاز هو العالم الذي يتصرف فيه الانسان كما يشاء.

ويثير ابن العربي قضية ذات أهمية كبيرة: لاشك في ان عالم المنام، جزء من المخلوقات، الا انه رغم ذلك ذو سعة كبيرة بحيث ما يعد محالاً في موضع آخر يعد ممكناً فيه. ولو عُدّ في هذا العالم المخلوق ما هو ممتنع ممكناً،فكيف يمكن ان يقال بأن خالق العالم غير قادر على خلق الامور الممتنعة والمستحيلة؟[٢]

ويريد ابن العربي من هذا التساؤل اثبات قدرة الله على خلق الاشياء الممتنعة، غير ان المعيار الذي يعتمد عليه ويستدل به هو ذات المعيار الذي استدل به الغزالي لاثبات النبوة. فالغزالي يرى ان الانسان يدرك ما لديه نموذج منه، ويعتبر مُدرَكات الانسان في عالم النوم، نموذجاً من خواص النبوة. لذلك رغم ان بعض خواص النبوة غير قابلة للادراك بالعقل، لكن نظراً لظهور نماذج منها للانسان في النوم، يصبح من الممكن قبول النبوة بها، ويسهل التصديق بوجود الرسول.

ولو القينا نظرة متفحصة على كلام محيي الدين بن العربي لاتضح انه قد طوى ذات الطريق الذي طواه الغزالي:

---

(١) نفس المصدر.

(٢) الفتوحات المكية، ط بيروت، ج ٢، ص ١٨٣.

فابن العربي يعتقد طبقاً للمذهب الأشعري ان الله قادر على الامر المحال، ويرى من جانب آخر ان القيام بالأمر المحال، أمر غير معقول. ومن الواضح هو ان ما هو غير معقول، ليس بامكان العقل ان يقبله. ومن أجل ان يبرهن على قدرة الله على فعل المحال، ينبري البحث عن نموذج منه في وجود الانسان، فلا يجده الا في عالم المنام، سيما وانه يرى نفسه خلال ذلك في عالم الرؤيا، اي انه يرى نفسه في مكانين في وقت واحد.

وتحدث القرآن الكريم عن فاكهة الجنة بقوله «لا مقطوعة ولا ممنوعة»، اي في ذات الوقت الذي يتناول الانسان من تلك الثمار، الا انها تبقى ثابتة على اغصانها وكأنها لم تُقطع.

ما نريد ان نقوله بعد هذا كله هو ان الانسان اذا لم يكن لديه نموذج عن شيء أو أمر ما، فليس بمستطاعه إدراك ذلك الشيء أو الايمان به، وهذا هو نفس المبدأ الذي حاول الغزالي ان يثبت قضية النبوة على أساسه.

الغزالي يعتقد اذا كان لدى النبي صفة لا يوجد نموذج منها لدى الانسان، فليس بإمكان أحد أن يؤمن به، وليس بمقدوره ان يفهم رسالته ويدركها.

ويقسم الغزالي خصائص النبوة الموجودة عند الانسان الى قسمين:

القسم الأول ويتمثل في علم الطب والنجوم، والقسم الثاني هو القسم الذي يتصف به المتصوفون والعرفاء فقط. وتظهر هذه النماذج للسالك في اوائل الطريق على شكل نوع من الذوق والشهود. ومن وجد لديه مثل هذه النماذج، لما حصل لديه الشك في أصل النبوة. ومن راوده الشك في حصول النبوة لشخص معين، فعليه ان يبدد شكه من خلال حصول معرفة لديه ازاء ذلك الشخص. ولا تحصل هذه المعرفة إلّا عن طريق المشاهدة، أو عن طريق التواتر[1].

وهكذا نرى ان كلاً من الغزالي وابن العربي يستند الى أصل واحد في اثبات هاتين المسألتين العقائدتين المهمتين. كما انهما يوليان هذا الأصل اهمية كبرى.

---

(١) المنقذ من الضلال، ط بيروت، ص ٤٢.

والعارفون بتاريخ الفلسفة يعلمون جيداً ان هـذا الأصل جذوراً افـلاطونية، ولا تعترف به بعض المذاهب الفلسفية.

يعتقد اتباع المذهب التجريبي ان الاصول امور متأخرة، بينما يعتبرون المشاهدة اساساً لكل ادراك. ويلخص الفلاسفة التجريبيون رأيهم في جملة واحدة: «ليس في العقل شيء ما لم يكن في الحس من قبل». فذهن الانسان من وجهة نظرهم لوحة بسيطة لم يُنقش فيها أي شيء، والتجربة هي الشيء الوحيد الذي بامكانه ان يكتب المعلومات على تلك اللوحة.

افلاطون، وخلافاً لرأي هؤلاء، يرى ان النفس الانسانية لديها معاني الأشياء وصورها بعيداً عن الحس والحسيات، وتحكم على الجزئيات المحسوسة على ضوء مثال ونموذج تلك المعاني والصور العقلية، فحينما نرى الزهرة ونحكم بأنها جميلة، فالمعنى الكلي للجمال الذي وصفنا تلك الزهرة به، ليس امراً مستفاداً من الحس، فضلاً عن ان الحس لم يكن بمثابة العلة المؤثرة أو شرط حصول هذا المعنى، وانما هو مجرد علة اعدادية للالتفات اليه. اي انه يعدّنا للالتفات الى المعنى الكلي الكامن في ضميرنا، فتحصل لدينا حالة التذكر.

وسر هذا الأمر يتلخص في ان نفس الانسان ـ عند افلاطون ـ لديها تـقرر ظهوري عقلي في عالم المعقول قبل قدومها على عالم الحس وتعلقها بالجسم، وانها تتمتع بفيض المشاهدة الحضورية واللقاء المباشر[١].

وهكذا باستطاعتنا القول بأن الأشياء التي يمكن ادراكها، هي تلك الامور التي يتحقق نموذج منها في باطن الانسان. فالغزالي ومن أجل ان يدرك معنى النـبوة، يرى ضرورة وجود نموذج منها لدى الانسان، ويعتبر عالم المـنام جزءاً من هذا النموذج. ومن هذا ندرك ان هذا المفكر الكـبير ورغـم العـداء الذي يكـنّه نحـو الفلاسفة، الا انه يلتقي معهم في بعض الأفكار.

---

(١) الفلسفة العامة ام ماوراء الطبيعة، بـول فـولكيه، تـرجمـة د. يحـيى مـهدوي، ط جـامعة طـهران، ص ١١٣.

ويرفض الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» نظرية الفارابي في النبوة، ويقول بأن النبي بمقدوره الاتصال بالله إما بشكل مباشر أو بواسطة الملك، دون ان تكون لديه حاجة الى العقل الفعال أو قوة متخيلة خاصة أو اي شيء آخر يفترضه الفلاسفة[١]. غير انه عدل عن فكرته هذه في كتاب «المنقذ من الضلال» فأخذ يقول بأن النبوة امر يجب قبوله نقلاً وأخذاً. وأن الله قد وهب عباده بعض خصوصيات النبوة، كعالم المنام، لأن الذي ينام بامكانه ان يدرك ما في عالم الغيب. وقد يكون هذا الادراك صحيحاً أحياناً ومبهماً في بعض الاحيان بحيث يمكن الوصول اليه من خلال التفسير.

ولربما ليست هناك حاجة كي نقول بأن هذا الرأي الاخير للغزالي، يستوعب جزءاً كبيراً من نظرية الفارابي. ويعلّق الدكتور ابراهيم مدكور ـ المفكر المصري المعاصر ـ على ذلك ويرى ان الغزالي قد شن حملة عنيفة على نظرية الفارابي الا انه لم يستطع ان يدحضها كما ينبغي، لأنه ورغم معارضته لها لم يكن بمنأى عن تأثيراتها. ويعود ذلك الى ان معاداة الأفكار شيء، ومعاداة الأشخاص شيء آخر. فبالامكان قطع أي اتصال مادي بالخصم، ولكن ليس بالامكان التخلص نهائياً من تأثير الفكرة التي نخاصمها. فالأفكار تؤثر في الأصدقاء والاعداء، حتى ألد الأعداء، بمقدار ما فيها من الحقيقة[٢].

وليس الغزالي هو الوحيد المتأثر بالفارابي رغم مناهضته ـ اي الغزالي ـ للفسلفة، بل نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يأخذون برأي هذا الفيلسوف الكبير المؤسس، في النبوة، وقد يجرون عليها بعض الجرح والتعديل أحياناً.

الفارابي كان يسعى لتفسير النبوة بطريق فلسفي. ولربما يعود ذلك لأنه كان يعيش في عصر كانت تثار فيه الكثير من الشبهات حول النبوة من قبل الكثيرين

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٦٢.

(٢) نقلاً عن الترجمة الفارسية لكتاب الفلسفة الاسلامية للمفكر المذكور، ترجمة عبدالمحمد آيتي، ط امير كبير، ص ٩٠.

أمثال الزنديق المعروف أحمد بن اسحاق الراوندي، والفيلسوف والطبيب الشهير محمد بن زكريا الرازي. وهبّ الفارابي للرد على كل من هذين الشخصين في كتاب مستقل، لم يصل إلينا أي واحد منهما[١].

مضافاً الى ما سبق، لابد من القول بأن الفارابي كان يولي أهمية كـبيرة نحـو القضايا الاجتماعية والسياسية، وتحدث اكثر من غيره من المفكرين الاسلاميين في مثل هذه المسائل.

ولم يدخل هذا الفيلسوف الى الميدان السياسي قط، وانهـمك طوال حياته في التأملات الفلسفية، ورغم ذلك كتب في السياسة، والاجتماع، اكثر من اي فيلسوف آخر في العالم الاسلامي فخليفته ابن سينا امضى معظم عمره في السياسة، إلّا أن تأليفه في هذا المضمار قليل.

والحقيقة هي كيف بامكان فيلسوف كـالفارابي ـ الذي تحـدث عـن المـدينة الفاضلة وقدم مشروعاً جديداً في هذا المضمار ـ ان يخلد الى الصمت في مـضمار النبوة ولا يعبّر عن رأيه فيها؟

فهذا الفيلسوف المؤسس ـ وعلى غرار افلاطون ـ ينظر الى الحكيم كمؤسس ولم يُفتِ إلّا بحكم الحكيم. ويـضع للـحكيم بـعض المـواصـفات والشروط التي يستعرضها في آثاره ويتحدث عنها بالتفصيل.

ما يؤلف أساس المدينة الفاضلة والذي أشير اليه هنا، هو الاتـصال بـالعقل الفعال والذي قلما يحدث لأحد. ويعتقد الفارابي بتحقق هذا الاتصال عن طريقين: الأول، هو العقل، والثاني هو المتخيلة.

والحكيم هو الذي يتصل بالعقل الفعال عن طريق النظر والتأمل وقطع مختلف المراحل. والحكيم الذي يتصل بالعقل الفعال و ذات الحاكم الذي يضع الفـارابي مفتاح المدينة الفاضلة بين يديه، فيحل قضية السياسة والاجتماع عن هذا الطريق.

ويتحقق الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المتخيلة ايضاً، وهو ذات الطريق

---

(١) ابن ابي اصبيعة، العيون، ص ١١؛ القفطي، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

الذي طواه الرسل، وحملوا حقائق عالم الغيب الى الناس كوحي منزل.

والاتصال بالعقل الفعال عن طريق المتخيلة، وتبيان معنى النبوة بهذا الاسلوب، وإن أشير اليهما في آثار الفارابي، غير انه اسلوب قد عمل به كثير من الحكماء أيضاً وتحدثوا به. فبعد قرون من وفاة الفارابي يقول الحكيم المحقق عبدالرزاق اللاهيجي في كتابه القيم «جوهر المراد»:

«اعلم ان الحكماء قالوا ينبغي ان تكون للنفس الناطقة ثلاث خصائص كي تكون قامة قابليتها على التشرف بالنبوة أعلى...»[١]

وهذه الخصائص الثلاث هي: القدرة على سماع كلام الله، ورؤية الملائكة، والعلم بجميع أو معظم المعلومات المستوحاة من الله.

ويؤكد اللاهيجي خلال كلام طويل على الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المتخيلة، ويفسر النبوة ويوضحها على هذا الأساس أيضاً. ونفهم من ذلك ان ما اورده هذا المحقق الكبير هو في الواقع تفسير لما ذهب اليه الفارابي بهذا الشأن.

ويعد كذلك توضيح الاسفار الأربعة وكيفية سلوك الانسان في هذا الطريق، اسلوباً آخر في تبيين معنى النبوة. وأثيرت هذه الطريقة في كتب العرفاء والمتصوفة. وقد أسمى الحكيم الكبير صدر المتألهين الشيرازي كتابه الكبير بـ «الأسفار الأربعة»، على هذا الأساس أيضاً.

ولم يغفل المحقق اللاهيجي عن هذه الطريقة، وقد أوردها في كتابه، غير ان اسلوبه في التعبير يكشف عن انه يعتبر نظرية الفارابي اكثر رصانةً واعتباراً في هذا الباب. ورغم ذلك هناك من انبرى للاعتراض، فوجه نقداً لاذعاً لنظرية الفارابي، ويمكن ان يلخّص هذا الاعتراض في شكلين:

الاول: يعتبر الفارابي منزلة النبي أدنى من منزلة الفيلسوف لأن النبي ـ طبقاً لنظرية الفارابي ـ يتصل بالعقل الفعال عن طريق المتخيلة، بينما يدرك الفيلسوف الحقائق الثابتة بواسطة التأمل والاتصال بالعقل الفعال، في حين تعد المعلومات

---

(١) جوهر المراد، طبعة حجرية، بدون ترقيم للصفحات.

العقلية أسمى من المعلومات التخيلية.

الثاني: يعد الاتصال بالعقل الفعال نوعاً من المعرفة طبقاً لنظرية الفارابي. ومن المسلم به ان المعرفة تحصل للأفراد بشكل متساو. بتعبير آخر: ان معنى كلام الفارابي هو ان الأفراد يقعون تحت تأثير العقل الفعال دائماً، ويحصلون على أفكارهم عن هذا الطريق. ويتعين الاختلاف في درجات الفكر لدى الافراد وتمايز البعض عن البعض الآخر في المعرفة عن طريق تأثير العقل الفعال. ولو كان اشراق العقل الفعال عند البعض اكبر من غيرهم، فهم أجدر باحراز مقام النبوة. ويلزم من هذه الفكرة ان يكون مقام النبوة اكتسابياً، بينما يتفق علماء الاسلام على ان النبوة موهبة الهية يمنحها الله تعالى لبعض الخلّص من عباده. ويمكن استشفاف هذا المعنى من بعض الآيات الكريمة.

ويقول المفكر المصري ابراهيم البيومي في الرد على هاتين الشبهتين، والدفاع عن الفارابي بأن الفارابي لم يميز بين المعلومات العقلية والمعلومات التخيلية، وحتى اذا كان هناك تفاوت فانه لا يعير أهمية له، لأنه مادام مصدر الوحي والالهام هو الاتصال بالعقل الفعال، فلا فرق آنذاك بين ان يتم هذا الاتصال بواسطة العقل أم بواسطة التخيل. فقيمة الحقيقة شيء، واسلوب الوصول إليها شيء آخر. فالرسول والفيلسوف ينتهلان من منبع واحد ويستفيضان من مقام فيض واحد. والحقيقة النبوية لا تختلف عن الحقيقة الفلسفية، وتعدان من نتائج الوحي والالهام ومن آثار الفيض الالهي التي تفيض عن طريق التأمل أو التخيل.

ولم يكتف مدكور بهذه الاجابة، وانما قال أيضاً بأن الفارابي وبعد أن ميز في كتابه «آراء أهل المدينة» بين الرسول والفيلسوف من حيث اختلاف وسائل بلوغ المعرفة، صرح في موضع آخر بأن الرسول بامكانه كالفيلسوف ان يسمو الى مقامات الكائنات العلوية بواسطة العقل. ومعنى هذا انه لا يبلغ مبدأ الوحي عن طريق المتخيلة فقط، وانما عن طريق قواه العقلية العظيمة ايضاً.

ثم ينقل مدكور بعد ذلك كلاماً للفارابي ورد في كتاب «الثمرة المرضية»

خلاصته هو ان روح النبوة ذو قوة قدسية يخضع لها العالم الكبير بشكل غريزي، كما يخضع العالم الصغير لروح الانسان غريزياً. ونظراً لصدور المعاجز عن الرسول، وصفاء مرآة روحه، وعدم وجود ما يحول دون أن ترتسم فيها الحقائق الثابتة المحفوظة في اللوح المحفوظ، وعدم وجود ما يمنع رؤيته للملائكة الذين هم رسل الله. فمعنى هذا ان الرسول يحمل الى الناس رسالة الله[1].

وحاول مدكور من خلال فكرة الفارابي هذه ان يرد على الشبهة المثارة ضد الفارابي، غير ان هذا الرد ليس لا يعد رداً على هذه الشبهة، وانما هو بمثابة الاستسلام لها. فحينما يتجاهل مدكور التفاوت بين المعلومات العقلية والمعلومات التخيلية، فمعنى هذا انه يستسلم للشبهة. وحينما ينسب عدم التفاوت بين هذين النمطين من المعلومات الى الفارابي، فهو يلعب دور الوكيل الذي لا يعتبر اجازة الموكل شرطاً لصحة عمله.

لو أنعمنا النظر في كلام الفارابي، لاتضح لنا عدم صواب هاتين الشبهتين، وانهما قد اثيرتا على سبيل التسرع وعدم التروي. ويعد عبدالرزاق اللاهيجي من بين من أدرك كلام الفارابي في مسألة النبوة على الوجه الصحيح.

الأمر الذي ورد في كلام الفارابي والتفت اليه المحقق اللاهيجي يتمثل في قدرة القوة المتخيلة. فالقوة المتخيلة عند النبي في منتهى القوة والقدرة، وتعد منقادة محضة ومطيعة صرفة للقوة العاقلة. وينجم عن هذا الانقياد والاطاعة انقياد متخيلة النبي نحو العقل دائماً وانجذابها اليه باستمرار.

انجذاب متخيلة النبي الى عقله هي بحيث ان ما يتحقق في عقله من تجرد وكلية، يظهر في مخيلته على شكل تمثل وجزئية. وعليه ما يتحقق في العقل، يظهر في متخيلة النبي في أحسن صورة.

ويمكن القول بتعبير آخر: بما ان متخيلة النبي منقادة انقياداً محضاً للقوة العاقلة، فهي على اتصال بكل ما هو متحقق في العقل. وبما ان متخيلة النبي في ذروة القوة

---

(١) عن ترجمة عبدالمحمد آيتي لكتاب الدكتور ابراهيم مدكور، ص ٨٠ ـ ٨١.

والاستحكام، فانها تضفي التمثل على الحقائق المعقولة في افضل وجه وتظهرها في احسن صورة. فما يرد الى متخيلة النبي، يعد أفضل صور ظهور العقل. ولذلك جاء في الروايات ان الرسول ﷺ قد شاهد الحقيقة الكلية لجبرئيل في صورة دحية الكلبي. وكان دحية الكلبي أجمل فرد في عهد الرسول ﷺ.

ولابد من البحث عن سر فصاحة القرآن الكريم وبلاغته ورمز معجزة القرآن، في هذه النقطة ايضاً. ومن هنا يتضح ان الاتصال بالعقل الفعال لا يتاح الا عن طريق المخيلة. ولذلك لا يعد حصول المعرفة عن هذا الطريق اكتسابياً، وانما تعطى هذه المعرفة لمن يختارهم الله ويصطفيهم من بين عباده.

والمحصلة هي ان منزلة الرسول ليست أدنى من منزلة الفيلسوف قط، لأن الرسول يكشف عن الحقائق المعقولة في أبهى صورة من خلال الاتصال بالعقل الفعال، اما الفيلسوف فلا يتمتع بمثل هذه القوة، ولا تخضع مخيلته لعقله.

التباين بين الشعراء والأنبياء يمكن ان يتضح على هذا الأساس أيضاً. فهناك اختلاف بين التخيلات التي تؤلف أساس الشعر وبين ما هو موجود لدى الانبياء. مخيلة الانبياء تنجذب نحو العقل بتمام المعنى ولا تحكي سوى عن الحقيقة المعقولة، في حين لا تتمتع تخيلات الشعراء بمثل هذا الانجذاب والانقياد.

الغافلون عن هذه الحقيقة، نراهم سقطوا في وادي الانحراف والضلال. وقد تحدثت كتب الاسماعيلية عن النبوة لكنها أشارت الى وجود نوع من التعارض بين الوحي والخيال. وهذا ما يمكن ملاحظته في كتاب «التصورات أو روضة التسليم» المنسوب لنصير الدين الطوسي والمكتوب باسلوب الاسماعيلية[1].

ولابد من الالتفات الى ان الاسماعيلية تقول بالتأويل وتعتقد بوجود معنى باطني لكل آية من آيات القرآن غير المعنى الظاهري. ولكن هل هناك تعارض بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني؟ ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، فالأمر المفروغ منه هو اننا حينما نسلّم باطاعة مخيلة النبي لعقله، فلن يظل اي تعارض بين

---

(١) راجع: روضة التسليم، تصحيح ايفانوف، ط طهران، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

الوحي والخيال. لذلك فاولئك المتحدثون عن معارضة الخيال، لم يلتفتوا الى الخصوصية الموجودة في مخيلة النبي، أو انهم انكروها تماماً.

كما تقدم، يعد الفارابي، من اوائل من فسر قضية الوحي من خلال اتصال مخيلة النبي بالعقل الفعال. غير ان هذا الفيلسوف المؤسس الكبير لم يتحدث قط عن معارضة الخيال. فقد أثار هذه القضية في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وتحدث عنها بالتفصيل، كما استعرضها في كتاب آخر يدعى «تحصيل السعادة» وأبدى آراء جديدة في معنى الملة معتبراً الفيلسوف الرئيس الأول وواضع النواميس ولم يميز بينه وبين الإمام. غير ان كلام الفارابي هذا لم يحظ بتأييد المفكرين المسلمين، وعبر بعضهم عن رفضه.

وللشيخ شهاب الدين السهروردي فكرة في كتابه «هياكل النور» ـ الصغير حجماً والغني مضموناً ـ تعد معاكسة تماماً لرأي الفارابي. فيرى ان الامام شيء وواضع النواميس شيء آخر، ويقول بأن التنزيل من مهام النبي، والتأويل من مهام الامام، مستنداً في ذلك الى الآية القرآنية القائلة: «ثم ان علينا بيانه»[١].

ويعتقد أيضاً بأن كلمة «ثم» في هذه الآية تدل على التراخي وعليه لا يظهر البيان الحقيقي للقرآن، ولا يتحقق التأويل، ما لم يظهر الامام.

وهناك كلام طويل بشأن التنزيل والتأويل، غير انه ليس من مهام هذا الكتاب، لذلك نعود الى صلب الموضوع ونقول بأن حجة الاسلام الغزالي قد اقترب في كتاب «المنقذ من الضلال» من الفلاسفة، فتعد نظريته في الوحي والنبوة صدى لنظرية الفارابي.

فحينما يرى الغزالي ضرورة وجود نموذج من النبوة في الافراد من اجل ادراك معناها، فلابد من القول بأنه قد تحدث باسلوب الحكماء، وأخذ بفكرتهم في هذا الشأن.

---

(١) سورة القيامة، ١٩.

يقول الغزالي بأنه لم يتكلم بدون برهان قاطع قط[١]. ولو اضفنا الى كلامه هذا كلامه الآخر بشأن أهمية العقل واعتباره، لاتضح ان مراده بالبرهان، هو البرهان العقلي الذي يبرهن به الحكماء على أفكارهم.

الغزالي في كتاب «مشكاة الأنوار» يرى أن من الأحرى ان يدعى العقل بالنور بدلاً من ان يُطلق لفظ «النور» على النور الحسي. ويتحدث عن سبعة عيوب في العين التي تشاهد الأشياء بالنور الحسي وهي:

١ ـ رغم ان العين ترى الأشياء القابلة للمشاهدة، إلّا انها لا ترى نفسها. اما العقل فانه وفي ذات الوقت الذي يدرك غيره، يدرك نفسه أيضاً ويحكم في صفاته وحالات القوة والضعف التي تعتريه.

٢ ـ العين عاجزة عن رؤية الاشياء القريبة والبعيدة جداً. فهي لاترى على سبيل المثال جفنيها المطبقين في حين لا يوجد ما يحول بين العين وبين الجفنين. وهذا العجز ناجم عن شدة القرب. وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء البعيدة جداً. اما العقل فيدرك الأشياء القريبة والبعيدة بشكل متساو.

٣ ـ العين الظاهرية عاجزة عن مشاهدة الامور الواقعة وراء الحجب، في حين لا يعرف العقل حجاباً كحجاب العين.

٤ ـ العين ترى الصور الظاهرية للأشياء فقط وتعجز عن مشاهدة حقيقة الأشياء. اما العقل فنيفذ الى باطن الأشياء ويدرك أسرارها ورموزها، ولا يغفل عن ادراك عللها وأسبابها أيضاً.

٥ ـ العين قادرة على ادراك بعض الموجودات وضمن اطار المحسوسات فقط، بينما ميدان العقل اوسع من ذلك بكثير ويستوعب جميع أنواع الموجودات.

٦ ـ العين عاجزة عن مشاهدة الامور غير المتناهية، لأن العين لا تبصر سوى بعض صفات الجسم. ومن الواضح ان الاجسام لا تتحقق الا بشكل محدود ومتناه. في حين ينفذ العقل الى عالم المعقولات، وهو العالم الذي لا تحده حدود.

---

(١) المكاتيب الفارسية (فضائل الأنام)، تصحيح عباس اقبال، ص ٢٢.

٧ ـ العين ترتكب الكثير من الأخطاء. فطالما تشاهد الكبير صغيراً، والواحد كثيراً، والمتحرك ساكناً، ويصدق العكس ايضاً. بينما يدرك العقل الاخطاء التي تقع فيها الحواس، ويؤشر عليها.

وعليه يمكن القول بأن اطلاق عنوان النور على العقل أولى وأنسب، لأن العقل هو العين البصيرة المنزهة عن تلك العيوب السبعة.

ويثار على هذه الصعيد مشكل لم يغفل الغزالي عنه ويتمثل فيما يلي: اذا كانت العين غير منزهة عن الوقوع في الأخطاء، فالعقل قد ارتكب الكثير من الاخطاء الفاحشة، وهذا ما يمكن فهمه من خلال الرجوع الى التاريخ الفكري.

ويرد الغزالي على هذا الاشكال ويقول بأن الأخطاء المنسوبة الى العقل ناشئة من نفوذ الأوهام والخيالات الى ميدان العقل. ولو استطاع العقل ان يتخلص من هذه الاوهام والخيالات لظل في مأمن من الوقوع في الخطأ[١].

فالغزالي ينوّه هنا الى أمر بالغ الأهمية وهو ان من الصعوبة بمكان تحرير العقل من تدخل الوهم والخيال، الا انه لم يعتبر ذلك من الممتنعات.

من مجموع ما سبق يمكن الوصول الى النتيجة التالية وهي ان الغزالي ورغم معارضته للفلاسفة، الا انه وضع نفسه من خلال هذه الافكار ضمن دائرتهم وجعلها جزءاً من أصحاب العقل. لأنه يعتبر العلم يقيناً عقلياً من جهة، ويحاول ألا يتحدث عن شيء بدون برهان وعلم من جهة اخرى.

ويتحتم ألا تعزب الحقيقة التالية عن الذهن وهي ان الغزالي الذي عاش حياة فيها نوع من الغموض والتعقيد، قد تأثرت شخصيته بهذا الغموض والتعقيد أيضاً، ولم ينفصل هذا الغموض الذي كان لديه في الشخصية، عن كثير من المراحل التي مر بها في حياته.

وهكذا فالغزالي لم يتحدث في النبوة والوحي بصورة واحدة، مثل الكثير من المسائل الاخرى التي عالجها، ونلاحظ لديه مواقف فكرية مختلفة ازاء هذه

---

(١) مشكاه الانوار ومصباح الاسرار، تصحيح رياض مصطفى العبدالله، ط دمشق، بيروت، ص ٥٧.

المسألة، باختلاف آثاره. غير ان آخر أفكاره في هذا المضمار، هي تلك الفكرة التي وردت في كتاب «المنقذ من الضلال» والذي صنفه في أواخر حياته، فلم يجد بعد ذلك الفرصة للعدول عنها.

معنى العالم أو العوالم عند الغزالي

للغزالي رأي في معنى العالم أو العوالم، يختلف تماماً عما أبداه سائر المفكرين بهذا المضمار. فيعتبر العوالم عبارة عن أجناس الموجودات. وبما ان أجناس الموجودات كثيرة جداً بحيث لا يحصيها إلا الله تعالى، فالعوالم هي الاخرى كثيرة جداً ولا يستطيع الانسان إحصاءها. ويستعين الغزالي للبرهنة على هذا الرأي بالآية الكريمة ﴿وما يعلم جنود ربك إلّا هو﴾، مفسراً «جنود ربك» بأجناس الموجودات.

على صعيد آخر بما ان أجناس الموجودات تؤلف ـ من وجهة نظره ـ العوالم الالهية، فلابد أن تظهر هذه العوالم كثيرة الى درجة بحيث لا يحصيها الا الله.

يعتقد هذا المفكر الكبير ان كل نوع من الادراكات، قد خلق كي يكون بمستطاع الانسان ان يدرك بواسطته أحد هذه العوالم. فحاسة اللمس خلقت ـ مثلاً ـ كي يستطيع الانسان بواسطتها ادراك بعض الموجودات كالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والنعومة، والخشونة وغيرها. فهذه الحاسة غير قادرة على استحصال معلومات عن عالم الألوان والأصوات، ووجود هذا العالم بالنسبة لها مساو لعدمه. وخلقت حاسة البصر كي يتاح للانسان بواسطتها استحصال المعلومات عن عالم الألوان والأشكال.

ولو أخذنا التنوع الغريب المذهل في الألوان والأشكال، لاستطعنا ان نقول بأن عالم المرئيات أوسع اجزاء عالم الحس. والوضع بهذا المنوال أيضاً على صعيد عوالم السمع والذوق والشم. اي ان كل حاسة من الحواس لا تفقه الا عالمها ولا تعرف الا أخباره فقط، ولا يوجد لديها ادنى خبر أو معلومة عن العالم الذي يـقع الى جانبها.

طبعاً قد تتصل هذه الادراكات جميعاً خلال مرحلة من المراحـل الوجـودية للانسان، وتصلب جميع أنهار العلم في بحر العقل. ولكن مادام الانسان في مرحلة الادراك الحسي، فلا ينشط كل ادراك من هـذه الادراكـات الا ضـمن مـيدانـه الخاص، دون أن يقف على ما يجري في الميدان المجاور[١].

ولابد من الالتفات الى ان الادراكات الحسية ورغم الاختلاف المشاهد بينها، ذات درجة واحدة، ولا تختلف فيما بينها من حيث المنزلة والشأن.

وهناك حديث طويل عن مدى التفاضل بين عالم المرئيات والمسموعات، غير ان الحكماء يضعون جميع المحسوسات في طبقة واحدة ورتبة متساوية من حيث تبويب الادراكات والاختلاف في الدرجة.

ولو صرفنا النظر عن تبويب الحكماء، ثمة غيرهم يرون ان الأذن اكثر اهمية من سائر الحواس، وأن عالم المسموعات أعمق وأوسع من سائر العوالم المحسوسة الاخرى. ومن هؤلاء جلال الدين الرومي الذي يقول «الانسان يسمن عن طريق الأذن» ويقصد ان استحصال المرء للكمالات المعنوية وبلوغه لأسمى الدرجـات الانسانية، يتحقق عن طريق سماع الاذن لنداء الله.

ولو التفتنا الى الأمر التالي وهو ان «الكلمة» كانت هي أول شيء، فلابد ان نعترف بتحقق السمع قبل سائر الادراكات الحسية.

ويستشف من مضمون بعض الأحاديث ان اول ما رنّ في اذن الممكنات هو كلمة «كن». ومن هذا ندرك ان السمع مقدم على البصر. كما ان الله تعالى قد وصف

---

(١) المنقذ من الضلال، ط بيروت، ١٩٥٩، ص ٤١.

نفسه بالسميع ثم وصفها بالبصير.

وثمة من يرى أن البصر أهم من السمع، ويقول بأن ميدان العين اوسع من ميدان الأذن. ومن هؤلاء، الغزالي الذي يعتبر عالم المبصرات أوسع العوالم المحسوسة، وعبر عن رأيه هذا بصراحة في كتاب «المنقذ من الضلال».

وهناك الكثيرون الذين يشتركون مع الغزالي في هذا الرأي، ويعتبرون المسموعات اقل سعة من المبصرات. ولكن الإشكال الذي يثار على كلام الغزالي لا يثار على كلامهم، لأن الغزالي يعتبر في بعض آثاره الوحي أصلاً ومبدأ تنتهي اليه الكثير من العلوم والمعارف البشرية كالطب والفلك وغيرهما.

ولو وُجد من يعتبر الوحي أساساً لجميع العلوم والمعارف، ينبغي عليه ان يعتبر عالم السمع اوسع من عالم البصر ومقدماً عليه، لانتساب الوحي الالهي الى الأذن، ونزول الحقائق الالهية على الانبياء عن هذا الطريق. ولاشك في ان الأنبياء كانوا من اهل الشهود، وشاهدوا الكثير من الحقائق، غير ان الوحي منتسب الى الأذن، ويتحقق عن طريق السمع.

وينسجم تقدم العين على الأذن وتفوق عالم المبصرات من حيث الحجم على عالم المسموعات، مع فلسفة افلاطون، حيث تحظى مشاهدة المثل أو ارباب الانواع بأهمية خاصة في الفكر الافلاطوني. غير ان الذي يعتبر الوحي أصلاً وأساساً للمعارف، لابد أن يولي الأذن أهمية اكبر، ويعتبر عالم السمع أوسع من عالم البصر.

اذن فالغزالي يعتبر المدركات الحسية، عوالم عديدة ومختلفة، ويرى وجود عالم بازاء كل نوع من انواع الادراك. ويقول بأن الله خلق قوة التمييز في الانسان بعد الحواس الظاهرية، كي يتمكن بها من ادراك ما هو زائد على عالم الحس. ويرى ان هذه القوة تظهر في الانسان في السابعة من العمر وتؤلف طوراً من أطوار وجوده. ولا يوجد أي مدرك من مدركات هذه القوة في عالم الحس. ثم بعد هذه المرحلة يدخل الانسان طوراً آخر من اطوار وجوده، ويزيّنه الله بزينة العقل. وفي

هذه المرحلة يميز الانسان بين الواجب والممتنع والجائز، ويدرك الامور التي لم تكن موجودة في اي طور من الاطوار السابقة.

ويتحدث الغزالي عن طور آخر من أطوار وجود الانسان وهو طور ماوراء العقل حيث تُفتح فيه عين البصيرة، وتُشاهد أمور عالم الغيب وما يمكن ان يحدث في المستقبل. ويعتقد الغزالي بعجز العقل عن ادراك هذه المرحلة من وجود الانسان كعجز الحواس عن ادراك عالم العقل.

وهكذا يتضح مما سبق ان الغزالي فضلاً عن اعتقاده بأن كل نوع من الادراكات الحسية بمثابة نافذة تطل على عالم خاص، يعترف من زاوية اخرى للادراكات بسلسلة من المراتب والدرجات، تقع فيها قوة التمييز بعد الحواس الظاهرية، والعقل بعد قوة التمييز، ثم تلي درجة اخرى يعجز العقل عن ادراكها.

الغزالي لم يكشف عن موقفه الفكري بشكل واضح ازاء هذا التبويب، لأنه يرى ان كل ادراك من الادراكات قد خُلق كي ينفذ الانسان بواسطته الى عالم من العوالم، إلّا انه لم يقل لنا ما هو العالم الذي تطل عليه قوة التمييز وما هي الموجودات التي تدركها.

قد يقال بأن قوة التمييز، هي القوة التي تميز الخير من الشر، وتكشف عن الطريق الذي بمقدور الانسان انتخابه. ولذلك يمكن ان يُدعى العالم الذي يُدرَك بواسطة هذه القوة بعالم الحسن والقبح. غير ان معنى هذا الكلام هو ان الغزالي يستخدم قوة التمييز بمعنى العقل العملي، وهذا يعني انه يقدم هذا العقل على العقل النظري.

واذا علمنا بأن الأشاعرة يرفضون الحسن والقبح الذاتيين، ويفكر الغزالي باسلوب الاشاعرة في كثير من الامور، فلابد لهذا الإشكال ان يأخذ صورة اخرى. فقد يقال بأن قوة التمييز لا تعني فقط انها تميز بين الخير والشر أو بين القبيح والحسن، وانما من وظائفها أيضاً التمييز بين الواجب والممتنع، بل وتُعد جميع الجهات العقلية من معانيها. وهذا الكلام معناه أيضاً ان الغزالي يستخدم العقل

وقوة التمييز بمعنى واحد، لأنه يصف العقل بأنه يدرك التفاوت بين الواجب، والممتنع، والممكن، وحينذاك لا معنى لسلسلة الدرجات والمراتب التي ذكرها والتي وضع فيها العقل بعد قوة التمييز.

ما تحدث عنه الغزالي بشأن وجود طور وراء طور العقل، لا يختلف عما تحدث عنه الآخرون بهذا الشأن. كما لا يُعد كلامه جديداً في باب الادراكات الحسية ولا يختلف عما ذهب اليه الحكماء. غير ان فكرته بشأن العقل تختلف عن وجهة نظر الحكماء، وتُحاط هذه الفكرة بشيء من الغموض والابهام.

وهذا الغموض يتصل الى حد ما بعدم اكتراث الغزالي بالفلسفة، لأنه وبالرغم من التحولات العظيمة التي طرأت على فكره، ظل على عدائه للفلسفة.

وهناك حديث طويل عن سبب بقاء الغزالي على عدائه للفلسفة، غير ان ما كان مؤثراً على موقفه هذا هو نزعته نحو التصوف وما كان لديه من سلوك في هذا الطريق. ومن اجل أن نتبين ذلك بشكل اوضح، من المناسب ان نورد جزءاً من عباراته بهذا الشأن:

«... وكل ادراك من الادراكات خُلق ليطلع الانسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعوالم، أجناس الموجودات. فأول ما يُخلق في الانسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناساً من الموجودات ... ثم يخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك فيه اموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس، ثم يترقى الى طور آخر فيُخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات واموراً لا توجد في الاطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل ...»[1].

ويمكن ان تلاحظ قضيتان في هذه العبارة:

الاولى، فكرة الغزالي بشأن معنى العوالم.

---

(١) المنقذ من الضلال، ١٩٥٩، ص ٤١.

الثانية، الموقف الذي اتخذه ازاء العقل.

فالغزالي قد ركز الاهتمام على مرحلتين أساسيتين بعد مرحلة الحواس وقبل بلوغ مقام الشهود، وهما:

١ ـ قوة التمييز؛ ٢ ـ العقل.

ولم يتحدث بشيء يضفي توضيحاً على قوة التمييز. كما انه لم يشر الى العقل الا بجملة مقتضبة نسب فيها اليه ادراك الواجبات، والجائزات، والمستحيلات.

وهذا الاقتضاب في الحديث عن العقل، لا ينبغي ان يُحمل على محمل الايجاز في الكلام، لأنه تحدث بالتفصيل عن الادراكات الحسية والتي هي ذات درجة اوطأ من درجة العقل. كما تحدث بشيء من التفصيل أيضاً عن مقام الشهود وهو الطور الذي وصفه بأنه وراء العقل.

اذن فالغزالي قد أحجم عن التحدث بالتفصيل عن العقل والتمييز، اما عن عمد أو انه لم يكن يوجد لديه ما يفضي به بهذا الشأن.

ومما تجدر الاشارة اليه هو انه قد تحدث عن العقل بالتفصيل وسلط عليه الضوء في الكثير من آرائه، ولكن بما أن كتاب «المنقذ من الضلال»، هو من اهم كتبه وصنفه في اواخر حياته، فلابد من البحث عن آخر آرائه، في هذا الكتاب بالذات.

فحينما يتحدث الغزالي بعد مرحلة الحس الظاهري، عن قوة التمييز، فمعنى كلامه هو ان بمقدور المرء ان يميز الحسن من القبيح، ويشيد حياته على أساس ما هو حسن. وحينما يتحدث عن التمييز بين الواجب والممكن، يقصد ان بالامكان استخدام العقل فى اثبات واجب الوجود.

ولو كان لا يريد فائدة العقل في مضمار اثبات الوجود فلربما أحجم عن اي حديث في هذا المجال. بتعبير آخر: العقل ذو اعتبار لدى المتكلم مادام مفيداً في اثبات عقائده وآرائه الدينية والمذهبية، وحينما لا يرى مثل هذه الفائدة، لا يقيم وزناً للعقل.

اذن فقد وقفنا عن كثب على موقف الغزالي من العقل في القرن الخامس الهجري، كمتكلم سنّي المذهب ومفكر أشعري كبير. ولا بأس بعد ذلك ان نقف على رأي متكلم شيعي كبير أيضاً هو العلامة المجلسي الذي أطلّ على العالم بعد قرون من وداع الغزالي له. فقد أثار قضية العقل في كتابه «بحار الأنوار» وتحدث بالتفصيل فيها، ونقل الكثير من الأحاديث عن أئمة اهل البيت عليهم السلام.

ذكر هذا المتكلم والمحدث الشيعي الكبير ستة معان للعقل هي:

١ ـ العقل هو قوة ادراك الخير والشر والتمييز بينهما، والتمكن من معرفة أسباب الامور وذوات الأسباب وما يؤدي اليها وما يمنع منها. والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب.

٢ ـ العقل ملكة وحالة في النفس تدعو الى اختيار الخير والنفع واجتناب الشرور والمضار. وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية. وهذه الحالة هي غير العلم بالخير والشر.

٣ ـ العقل هو القوة التي يستعملها الناس في نظام امور معاشهم. فإن وافقت قانون الشرع واستعملت فيما استحسنه الشارع تسمى بعقل المعاش وهو ممدوح في الأخبار. واذا استعملت هذه القوة في الامور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالنكراء والشيطنة في لسان الشرع.

٤ ـ العقل عبارة عن مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك وأثبتوا لها مراتب أربع سموها بالعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. والظاهر انها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها وما تستعمل فيه.

٥ ـ العقل هو النفس الناطقة الانسانية التي بها يتميز الانسان عن سائر البهائم.

٦ ـ العقل هو ما ذهب اليه الفلاسفة وأثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً. والقول به مستلزم لانكار كثير من ضروريات الدين

من حدوث العالم وغيره.

وانتهز العلامة المجلسي هذه الفرصة فلم يتلكأ عن استخدام بعض الكلمات التي تفوح منها رائحة الشتم والاهانة. كما أبدى فكرة تثير التأمل، ولربما يبعث عدم الاكتراث بها على حدوث أضرار وخسائر لا يمكن ان تعوض. فهو يرى بأن ما يظهر من ظواهر الأخبار والأحاديث الاسلامية هو عدم وجود اي موجود مجرد غير الله تعالى[١]، رافضاً بذلك تجرد النفس الناطقة، والعقول.

الاهتمام بما سبق يكشف بوضوح عن ان رأي العلامة المجلسي في مضمار ماهية العقل ومعناه، يقترب من رأي الغزالي عدا موردين نقل فيهما قول الفلاسفة. وهذا يكشف عن عدم اهتمام هذا المحدث الشيعي الكبير بالعقل النظري.

عدم الاهتمام بالعقل النظري، لا يُعد بالأمر الجديد، اذ نجد مثل ذلك في آثار الكثير من المحدثين والمتكلمين الذين سبقوا المجلسي، ولا يختص هذا الأمر بمحدثي الشيعة ومتكلميهم، وانما يفكر بهذه الطريقة أيضاً الكثير من متكلمي أهل السنة والجماعة، وهذا ما يشهد عليه رأي ابي حامد الغزالي في الادراكات، ومعاني العقل، والتمييز، لأنه تحدث عن التمييز والعقل بعد مرتبة الادراكات الحسية، كما لم يشر على صعيد العقل سوى الى التفاوت بين الواجب والممكن.

وهكذا يتضح ان هذه الفئة من المتكلمين والمحدثين لا تعير اهتماماً إلّا للعقل العلمي. كما انها تعترف بالعقل النظري الى الحد الذي يفيد في اثبات عقائدها. ويُستنبط هذا المعنى أيضاً من مضمون بعض الأحاديث والروايات. وهذا ما يمكن ان يشير اليه الحديث القائل: «العقل ما عُبِد به الرحمن واكتُسب به الجنان». والعقل الذي يُعبد به الله تعالى هو العقل العملي الذي تلعب فيه ارادة الانسان دوراً كبيراً.

ويمكن القول بشكل عام ان لزوم اطاعة اوامر الله يمثل مقتضى العقل العملي، ويتصل هذا اللزوم بذاتية الحسن والقبح. واولئك الذين يعتبرون حسن الامور

---

(١) بحار الانوار، طبعة مؤسسة الوفاء، ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

وقبحها امراً ذاتياً، يعتبرون اطاعة الله واجباً عقلياً. ولذلك يعتبرون الأمر بالطاعة في الآية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾[1]، امراً ارشادياً. والأمر الارشادي ـ وعلى العكس من الامر المولوي ـ يُطلق على الامر التابع للمرشد اليه، ولا يعلن عن مصلحة جديدة اضافة لما هو موجود في حكم العقل. بتعبير آخر: الامر الارشادي هو الأمر الذي يصدر بحكم العقل، ويؤيد الآمر حكم العقل باعتباره أحد العقلاء. في حين يُعد الأمر المولوي امراً تأسيسياً يصدره الآمر لإعمال المولوية ويطلب من المخاطَب القيام بما هو مأمور به.

اذن وعلى ضوء ما سبق يتضح ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التي تلاحظ في آثار عدد كبير من علماء علم اصول الفقه، تصدق على العقل العملي، ولا تنسجم مع العقل النظري كثيراً. كذلك من الواضح ان من يؤمن بذاتية الحسن والقبح، لابد أن يؤمن أيضاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لأن الالتزام بالحسن والقبح عقلاً كالالتزام بالحسن والقبح شرعاً، ولا تثار أية ازدواجية في هذا المضمار.

تنويه مهم

الذين يعتقدون بذاتية الحسن والقبح، يعتقدون أيضاً بقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع. وهؤلاء هم ذاتهم الذين يحملون المستقلات العقلية على الأوامر الارشادية ويعتبرونها ذات طابع ارشادي. ومعنى هذا الكلام هو ان الامر الارشادي ليس فيه ما يُضاف الى حكم العقل، ولذلك لا يُتوقع منه شيء سوى التأكيد على حكم العقل. وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن حكم العقل في مثل هذه الأحوال عين حكم الشرع. وحينذاك لن تعني الملازمة سوى وحدة حكم العقل وحكم الشرع.

الالتفات الى هذه القضية، يكشف عن وقوع بعض علماء اصول الفقه في الخطأ

---

(١) النساء، ٥٩.

حينما فسروا الملازمة تفسيراً آخر. فقد تصوروا ان من الضروري وجود حكمين في باب الملازمة، ولابد ان يستلزم أحد الحكمين، وجود الحكم الآخر.

بتعبير آخر: هذا الفريق من علماء اصول الفقه افترضوا اولاً حكم العقل، ثم قالوا بأنه يستلزم حكماً آخر من قبل الشارع. ولكن وعلى ضوء ما تقدم يمكن ان نقول بسهولة ان فكرة هذا الفريق فكرة باطلة. ولا تعني الملازمة بين العقل والشرع، وجود حكمين قط، لأنه حينما يقال بأن اوامر الشارع المقدس بشأن المستقلات العقلية جزء من الأوامر الارشادية، فمعنى هذا ان حكم الشرع في مثل هذه الموارد ليس سوى حكم العقل.

بكلمة اخرى: حينما يؤيد حكمُ الشرع حكمَ العقل، تتضح وحدة هذين الحكمين، وتنكشف حقيقة انهما حكم واحد.

فحينما يحدد العقل بشكل مستقل قبح شيء ما أو حسنه، فمعنى هذا ان هناك انسجاماً بين آراء العقلاء بهذا الشأن، وأنهم يأخذون بنظر الاعتبار مصلحة مهمة من قبيل حفظ النظام أو بقاء النوع.

اي ان العقلاء ـ من حيث انهم عقلاء ـ يعتبرون المصالح العامة والعدل، وغيرهما، اموراً حسنة ويصدرون حكماً بذلك. وبما أن الشارع المقدس جزء من العقلاء، فانه يصدر حكمه من هذا المنطلق أيضاً فيقرر حسن العدالة ويأمر بلزوم العمل بها وهكذا.

وعليه يُعد حكم الشارع بلزوم اطاعة الله ورسوله، حكم العقل ايضاً. اي ان شرعية هذا الحكم هي ذات عقليته. ويقول الشيخ محمد رضا المظفر ـ وهو عالم دقيق النظر في علم اصول الفقه ـ بهذا الشأن:

«والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم لا انهما شيئان أحدهما يلزم الآخر وان توهم ذلك بعضهم ....»[(١)].

---

(١) اصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١٨.

ونفهم من كلام المظفر هذا ان الالتزام بالحسن والقبح العقليين عين الالتزام بالحسن والقبح الشرعيين، ومنه يتضح أيضاً معنى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

غير ان الذي يبعث على الدهشة هو الموقف الذي اتخذه صاحب «الفصول» اذ انه في ذات الوقت الذي يؤمن فيه بالحسن والقبح الذاتيين، يرفض الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وكأن القول بالحسن والقبح الذاتيين، أمر اقتضاه العقل النظري، ولم يُلاحَظ فيه تطابق الآراء.

ومما يجب ان نشير اليه هو ان الذي لديه مثل هذا التفكير، ليس بمقدوره ان يقول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. ولربما تُفسَّر نظرية علماء الإخبارية على هذا الأساس ايضاً، اي اذا تجاهل هذا الفريق التطابق في آراء العقلاء على صعيد ذاتية الحسن والقبح، فلابد ان ينكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أيضاً.

ان ذاتية أو عدم ذاتية الحسن والقبح، من القضايا المتنازع عليها بين الأشاعرة والمعتزلة منذ البداية. فالأشاعرة يرفضون هذه الذاتية مستندين في ذلك الى الشريعة. والمعتزلة يأخذون بذاتية الحسن والقبح، ويعتبرون أوامر الشارع في المستقلات العقلية، من نمط الأوامر الارشادية.

هذه المسألة، كانت تحتل الصدارة من حيث الأهمية وتمثل أساس الاختلاف بين هذين المذهبين الكلاميين. وقد صُنِّفت كتب كثيرة بهذا الشأن، وسُلِّطت الأضواء على كثير من جوانبها، ورغم ذلك لازالت هناك بعض النقاط الغامضة المبهمة التي تكشف عن ان الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة لم يُسجَّل على الوجه الصحيح، لأن معنى الحسن والقبح ليس واحداً دائماً، وهو ما كان وراء الكثير من الالتباسات.

وأورد بعض المحققين ثلاثة معان مختلفة للحسن والقبح كما يلي:

١ ـ قد يُستخدم هذان العنوانان على صعيد الأشياء، ولكن يراد بهما كمال

الأشياء ونقصها، كأن يقال: العلم حسن، والجهل قبيح. ويُستخدمان على صعيد الصفات والملكات الأخلاقية ايضاً، فيقال: الشجاعة حسنة، العدل حسن، والجبن قبيح، الظلم قبيح.

ولاريب في ان المراد بحسن العلم وسائر الصفات والملكات الأخلاقية هو ان هذه الصفات تمثل كمال النفس الناطقة. والوضع بهذا المنوال أيضاً بالنسبة للصفات المذمومة. فحينما يقال: الجبن قبيح، والظلم قبيح، فالمراد هو ان هذه الصفات تُعد نقصاً بالنسبة للنفس الناطقة وتعبر عن ضعفها الوجودي.

٢ ـ قد يُستخدم هذان العنوانان على صعيد الامور، ولكن يراد بهما الانسجام أو عدم الانسجام مع الطبع والنفس. كما لو قيل: هذا المنظر حسن، وهذا الصوت حسن، كما يمكن ان يقال: هذا المنظر قبيح، وهذا الصوت قبيح.

ولا شك في ان معنى الحسن والقبيح في هذه الأمثلة وغيرها من الأمثلة المشابهة، هو عبارة عن معنى اللذة أو الألم اللذين تستشعرهما النفس.

ولابد من الفات النظر الى ان هذا المعنى الذي يُستفاد من القبيح والحسن في مثل هذه الموارد، ذو دائرة واسعة جداً. وقد يُقال لشيء انه حسن رغم انه ليس حسناً في نفسه وفي الوقت الذي وُصف به بهذا الوصف، الا انه حسن من حيث النتيجة والفائدة التي تنعكس عنه. وقد يحدث العكس أيضاً فقد يوصف شيء ما بالقبيح لكنه ليس قبيحاً في نفسه، إلّا انه قبيح من حيث النتائج والعواقب.

فتناول الدواء المر المفيد من قبل المريض أو تناول الطعام اللذيذ المضر، يمكن ان يكونا مثالين واضحين بهذا الشأن.

٣ ـ قد يراد بالحسن والقبيح في بعض الأحيان هو المدح والذم فقط. اي ان الحسن هو الشيء الذي يستحق فاعله المدح، والقبيح هو الشيء الذي يستحق فاعله الذم. وعليه فالحسن عند العقلاء هو الشيء الذي يجدر القيام به، والقبيح هو الشيء الذي من الأولى عدم القيام به.

وعلى ضوء هذه المعاني الثلاثة يمكن ان ندرك بسهولة ان المعنى الذي ثار من

أجله الصراع بين المذهبين الأشعري والمعتزلي هو المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح.

فالمعتزلة يرون ان الفعل الحسن متى ما تحقق، استحق فاعله ـ من وجهة نظر العقل ـ المدح والمكافأة، والفعل القبيح متى ما تحقق، استحق فاعله اللوم والعقوبة. وقد عبر الأشاعرة عن رفضهم لهذا المعنى معتقدين ان الثواب والعقاب، أمر بيد الله، ولا يستحق الانسان المدح أو الذم لأن الفعل الذي قام حسن أو قبيح، بل ان الحسن ما يراه الله حسناً، والقبيح ما يراه الله قبيحاً.

وانطلاقاً من هذا المستوى من التفكير عد الأشاعرة وجوب المعرفة والطاعة أمراً شرعياً، ولم يتحدثوا عن الوجوب العقلي.

ويتضح مما تقدم ان علماء اصول الفقه حينما يتحدثون عن الأحكام أو المستقلات العقلية، يريدون بها مدرَكات العقل العملي، الا ان ثمة من لم يلتفت الى هذا الأمر فأخذوا يخلطون بين العقل النظري والعقل العملي.

وأبدى الشيخ محمد رضا المظفر في كتاب «اصول الفقه» دهشته ازاء ما ذهب اليه صاحب كتاب «جامع السعادات» بهذا الشأن وعدّه من هذا الفريق الأخير.

لقد انبرى صاحب جامع السعادات لتوجيه الانتقاد لفكرة الشيخ الرئيس فقال «ان كل ادراك وارشاد متصلان بالعقل النظري»، ثم اضاف بعد ذلك قائلاً «العقل النظري بمنزلة المشير والناصح، والعقل العلمي بمنزلة من ينفذ اشارات العقل النظري».

ويُستشف من كلام صاحب «جامع السعادات» انه يفهم العقل العملي بمعنى الارادة. ولا شك في ان اتخاذ مثل هذا الموقف ناشئ عن عدم التمييز بين العقلين النظري والعملي.

ثمة كلام طويل بشأن العقلين النظري والعملي والتفاوت فيما بينهما، ولكن من الأسئلة المهمة المثارة على هذا الصعيد هو: هل لدى الانسان عقلان: نظري وعملي، ام لديه عقل واحد ذو جهتين مختلفتين؟

يرى البعض ان العقل ليس سوى حقيقة واحدة، غير ان الاختلافات تنشأ من جانب المدركات ومتعلقاتها. اي ان الاختلاف بين العقل النظري والعقل العملي ليس سوى الاختلاف بين المدركات ومتعلقاتها. فاذا كان ما يُدرك بالعقل جزءاً من الامور التي يُقال فيها من الأولى أن تُفعل أو من الأولى ان تُترك، فلابد أن تُعد من مدركات العقل العملي. أما اذا كانت من الامور التي لا يدور الحديث بشأنها عن الفعل والترك، فلابد أن تُعد من مدركات العقل النظري.

ويُعد الفيلسوف المؤسس أبو نصر الفارابي من بين من يرى ان التفاوت بين العقل النظري والعقل العملي متصل بالتفاوت في المعلوم ومتعلق الادراك، لأنه قال:

«ان النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله انسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه ان يعمله الانسان بارادته»(١).

وهكذا نرى كيف يقسم الفارابي الحكمة الى نظرية وعملية على أساس المعلوم ومتعلق الادراك، ويرى ان اصلها واحد. ففي الحكمة النظرية يحصل الانسان على شيء لا يدور الحديث حوله عن الفعل والترك. وفي الحكمة العملية يجد الانسان شيئاً من الأجدر به القيام به بارادته. وعليه يمكن ان يقال بأن الحكمة العملية عبارة عن ادراك مقدورات الانسان، والحكمة النظرية لا تتصل بمقدورات الانسان وفيها يحصل على شيء لا يدور الحديث فيه عن الفعل والترك.

ما قيل بشأن العقل النظري والعقل العملي، يصدق على الارادة التكوينية والارادة التشريعية ايضاً. اي لو كان الاختلاف بين العقلين قابلاً للتبرير من خلال الاختلاف في متعلق الادراك، فالاختلاف بين الارادتين التكوينية والتشريعية قابل للتبرير عن طريق الاختلاف في متعلق الارادة.

ومعنى هذا الكلام هو ان الارادة ليست سوى شيء واحد، لكنها اذا تعلقت بالامور التشريعية سُميت بالارادة التشريعية، ولو تعلقت بالامور التكوينية سُميت

---

(١) شرح منظومة السبزواري، ص ٣٠٥.

بالارادة التكوينية.

وعلى اساس هذا النمط من التفكير، انبرى معظم علماء الاسلام لتبرير الاختلاف في العلوم والمعارف عن طريق الاختلاف في موضوعاتها.

وعبر كثير من المفكرين الغربيين في العصر الحديث عن رفضهم لهذا النمط من التفكير، وفسروا الاختلاف في العلوم عن طريق الاختلاف في اسلوب التفكير.

نعود الى صلب الموضوع فنقول بأن الغزالي يعتقد بأن كل ادراك من الادراكات قد خُلق كي يستطيع الانسان بواسطته ادراك أحد العوالم. ويرى أيضاً ان هذه العوالم عبارة عن أصناف الموجودات.

كما يستشف من عبارات الغزالي ان الادراكات مختلفة فيما بينها وان هذا الاختلاف ناشئ من أصل خلقتها ووجودها. اذن لو اعتبرنا العقل النظري والعقل العملي نوعين من الادراك، فلابد أن نقول وفقاً لرأي الغزالي بأن كلاً منهما قد خُلق مستقلاً عن الآخر ولأداء مهمة خاصة.

ويعتبر الحكيم هادي السبزواري العقل النظري والعقل العملي قوتين من قوى النفس المتعددة ويشبهها بالقوتين المدركة والمحركة في الحيوان. ولاريب في ان القوتين المدركة والمحركة في الحيوان، شيئان يقوم كل منهما بدور لا يقوم به الآخر. ولو اعتبرنا كلام السبزواري كلاماً جاداً فليس لنا من حيلة سوى ان نقول بأن العقل النظري والعقل العملي قوتان مستقلتان تؤدي كل منهما عملاً يختلف عن عمل القوة الاخرى. غير انه التفت الى هذا الأمر وانبرى في تعليقته على شرح المنظومة لدفع هذا الاشكال:

فهو يقول بأن العقل النظري والعقل العملي في الانسان وان كانا يشبهان من جهة القوة المدركة والقوة المحركة في الحيوان، الا انهما يختلفان عنهما اختلافاً كاملاً من جهة اخرى، لأن القوة المحركة في الحيوان ـ سواء كانت شوقية أو عاملة ـ لا تدرك قط، ومن المقطوع به هو ان ما لا يدرك لا يتحد مع ما هو عين الادراك.

اضف الى ذلك، ثمة اختلاف في مواضع ومظاهر القوة المدركة والقوة المحركة،

لأن القوة المحركة سارية وجارية في العديد من مواضع البدن، في حين للقوى المدركة مواضع خاصة، بل قد لا يوجد بالأساس موضع معين خاص لبعض الادراكات. ويُعد العقل من بين الادراكات التي ليس لها موضع معين خاص في البدن.

وعليه فالقوة المدركة والقوة المحركة في الحيوان، قوتان لكل منها دائرة عمل غير دائرة عمل الاخرى. ولا يصدق هذا الكلام على العقل النظري والعقل العملي، لأن عمل العقل العملي هو الادراك الصرف، ومعلومه معلوم محض. ومعنى هذا ان المعلوم والمدرك بالعقل النظري غير مرتبط بالعمل وانما هو مطلوب في نفسه. فلو قيل ان الله موجود والعقل مجرد، فمعلومنا في هذا النوع من القضايا لا يرتبط بالعمل، ومطلوب في نفسه. في حين يدرك ا لعقل العملي الامور التي ترتبط بالعمل وتعتمد عليه. فحينما يقال التوكل جيد، والعدل حسن، والصلاة واجبة، فمعلومنا في مثل هذه القضايا، امور مرتبطة بالعمل، ولابد من القيام بها، وتتحقق مظاهرها في الخارج. وعليه فالعقل النظري والعقل العملي شيئان غير مختلفين، وقوتان غير متباينتين. وما يمكن قوله على هذا الصعيد هو ان هذين العقلين يؤلفان وجهين أو جهتين لشيء واحد.

اذن فالسبزواري ومن أجل ان يكشف عن التقارب أو الاتحاد فيما بين العقلين النظري والعملي، تحدث عن طبيعة تأثير العلم الفعلي. والعارفون بالفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان العلم الفعلي يُعد أحد أنواع العلوم.

العلم الفعلي هو العلم الذي يُعد مبدأ لظهور المعلوم في عالم الخارج. ويرى البعض ان علم الله تعالى، علم فعلي ومبدأ لظهور الموجودات ايضاً.

ولو أردنا ان نمثل للعلم الفعلي بنموذج من علم الانسان، ينبغي ان نلتفت الى بعض التصورات. فالشخص الجالس على غصن شجرة مرتفعة كثيراً عن الارض، لو نظر الى الارض من تلك المسافة الكبيرة وتصور انه سيسقط، فانه يسقط فوراً. وينطبق هذا الأمر أيضاً على ترشح اللعاب في الفم حين التحدث عن

الخل أو اي شيء حامض. فمجرد الادراك في مثل هذين المثالين، يُعد منشأ لظهور شيء في الخارج.

اذن فقد أراد السبزواري من خلال اثارة هذه المسألة الكشف عن اتحاد العقلين النظري والعملي. اي مثلما هناك ارتباط بين العقل العملي والعمل، بامكان العلم النظري ان يكون في بعض الموارد منشأ للعمل ومحققاً للفعل.

ولابد من التنويه بعد هذا كله الى ان السبزواري وبدلاً من ان يوحد بين العقلين النظري والعملي، قام بتوسيع شرح الاختلاف فيما بينهما لأن الفعل في العقل العملي يتم على أساس الارادة والاختيار، بينما لا نجد موضعاً للاختيار في المثالين السابقين، ما لم نقل بأن مراد السبزواري من اثارة العلم الفعلي، الاشارة الى العلم الفعلي الالهي بالموجودات. وحينذاك يحظى كلامه بالاعتبار ويصبح كلامه قابلاً للاثبات. فعلم الله الفعلي منشأ لظهور المعلوم، غير أن هذه المنشئية ليست بدون ارادة واختيار. ويمكن القول بشكل كلي ان ما هو معلوم لله، مقدور له ايضاً. وعليه لا يوجد فاصل بين الحكمة النظرية والحكمة العملية بالنسبة لعلم الله.

الفاصل أو التفاوت بين العقلين النظري والعملي، لا يلاحظ الا في الحالات التي لا يكون فيها المعلوم مقدوراً، وهو الأمر الذي يصدق على الانسان ومعلوماته. فالانسان بمقدوره بلوغ الكثير من الأشياء والاطلاع عليها، غير انها لا تُعد مقدورة له. الا انه قد يبلغ بعض الامور احياناً التي يقدر عليها أيضاً ويتاح له عملها.

وحينما لا تكون معلومات الانسان مقدوراته، فهو أمر يتعلق بالعقل النظري، وحينما تكون معلوماته مقدوراته ايضاً، فهو امر يتعلق بالعقل العملي. وبما ان مثل هذا التفاوت لا يُلاحظ بالنسبة لله تعالى، فهناك اتحاد بين علمه النظري وعلمه العملي.

الموازنة بين عالم المحسوس وعالم المعقول

الموازنة بين عالم المحسوس وعالم المعقول، من القضايا التي استقطبت اهتمام الغزالي كثيراً، وأشار الى موقفه منها.

الغزالي يعتقد لو اتضحت العلاقة بين المحسوس والمعقول، لانفتح باب عظيم من المعرفة، ولأصبح بالامكان ادراك التوازن القائم بين عالم الملك وعالم الملكوت. ففي طبيعة هذا التوازن تكمن أسرار عظيمة. وما لم يطلع أحد على هذه الأسرار، يظل محروماً من انوار القرآن، ولن يتجاوز مرحلة القشور.

فكرة الغزالي هذه يمكن ان تفسر بالشكل التالي: الوجود لديه نشآت مختلفة ومتفاوتة، وهو يظهر في كل نشأة بما يتناسب معها. بتعبير آخر: الماهية ذات انحاء مختلفة من الوجود، بعضها أقوى من البعض الآخر. فالجوهر ـ مثلاً ـ مفهوم واحد، قد يظهر بشكل مستقل ومنفصل عن أي موضوع آخر، الا انه قد يحتاج الى المادة ويقترن بالهيولي في بعض الأحيان.

العقول الفعالة والمجردة تؤلف جواهر لا تحتاج الى المادة والموضوع، غير ان الصور النوعية والنفوس المنفعلة، تُعد جزءاً من الجواهر التي هي بحاجة الى المادة، وتتعرض للحركة والسكون والكون والفساد.

ويمكن تصور نمط آخر من الوجود للجوهر وذلك بين العقول الفعالة والصور

النوعية المنطبعة في المادة، حيث يُعد برزخاً بين هذين العالمين. فالصور الخيالية أو عالم المثال المنفصل، وجود متوسط بين عالم العقل وعالم المادة. وعلى هذا الأساس يُعد الوجود الذهني، جزءاً من مراتب الوجود، كما يُعد ظهور الشيء في الذهن، نمطاً من أنماط الوجود.

الغزالي لم يتحدث في الوجود الذهني كما تحدث الحكماء، الا ان ما ذهب اليه على صعيد التوازن بين عالمي الحس والعقل يدل بشكل تلميحي على الوجود الذهني. في حين نعلم بأن معظم متكلمي الأشعرية الذين يلتقون مع الغزالي فكرياً ينكرون الوجود الذهني كما يفهمه الحكماء، ويعتبرون العلم نوعاً من الاضافة والتعلق.

الغزالي ـ كمتكلم أشعري ـ تحدث في الكثير من آثاره باسلوب الأشاعرة، الا انه تخلى عن هذا الاسلوب في بعض آثاره وعبر عن رأيه بشكل صريح وبدون التأثر بأية مدرسة فكرية خاصة. فحينما يتحدث عن الموازنة بين عالم المحسوس وعالم المعقول ويعتبرها مفتاحاً يُفتح به باب معرفة عالم الملك وعالم الملكوت، يعترف في الواقع بنوع من التشكيك في مراتب الوجود. فالموازنة بين المعقول والمحسوس، والارتباط بين الملك والملكوت، امر لا يتحقق بدون وجود نوع من السنخية والتماثل بين هذه المراتب. وهذا هو ذات ما يرفضه معظم المتكلمين الأشاعرة.

تحدث الغزالي عن الموازنة بين المعقول والمحسوس في كتاب «القسطاس المستقيم» وقال بأن جزءاً من الموازنة بين عالم الملك وعالم الملكوت يظهر للانسان في عالم المنام، بينما تظهر هذه الموازنة في عالم النبوة بتمامها وكمالها.

ويستند الغزالي الى ما يذهب اليه بأحد المنامات التي فسرها ابن سيرين. فقد رأى أحدهم في المنام انه كان يختم بخاتمه على افواه الرجال وفروج النساء! وفسر ابن سيرين هذا المنام بأن صاحب المنام كان يؤذن اذان الصبح في شهر رمضان قبل موعد الأذان؛ فكان كما قال.

ومن هذا يتضح ان حقائق عالم الغيب، تظهر دائماً في هذا العالم، الا انها تتمثل ببعض الصور التي تنسجم معها.

عبارة الغزالي بهذا الشأن كما يلي:

«.. ولو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول، لانفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك وعالم الغيب والملكوت وتحته اسرار عظيمة من لم يطلع عليها حُرِم الاقتباس من أنوار القرآن والتعلم منه ولم يحط من علمه الا بالقشور ...»[١].

ومن زاوية اخرى يمكن القول بأن الموازنة بين المعقول والمحسوس هي بمثابة أساس يمكن ان تُشيد عليه الكثير من المسائل. وأشار الغزالي الى بعض هذه المسائل وتحدث عنها بشيء من الاجمال. فالتمثل، من بين المسائل المترتبة على مبدأ الموازنة، والذي نوّه اليه الغزالي في بعض آثاره، وحذّر من الخلط بين المثل والمثال، مفسراً بعض الآيات والأحاديث ذات الصلة بهذا الموضوع.

أشار الغزالي في كتاب «المضنون به على غير أهله» الى آيتين كريمتين، ووصفهما بأنهما تدلان على تمثل الحقائق.

الآية الاولى هي **﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾**[٢]. ولا شك في عدم وجود تماثل بين نور الله تعالى وبين المشكاة والمصباح والزجاجة، اذ ليس بالامكان تصور مثل لله تعالى أساساً. وعليه تريد هذه الآية نوعاً من التمثل الذي يختلف كثيراً عن معنى المثل والمشابهة.

والآية الثانية هي **﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً﴾**[٣]. في هذه الآية أُريد بنزول المطر نوع من التمثل الذي هو نزول القرآن، وليس هناك اي تماثل بين نزول المطر ونزول القرآن، سيما وان الغزالي

---

(١) القسطاس المستقيم، ط دمشق ـ بيروت، ص ٨٦.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٧.

كمتكلم أشعري يقول بأن القرآن الكريم كلام الله، وبما ان كلام الله صفة الهية قديمة، فلا يوجد أي تماثل بين الأمر القديم ونزول المطر الذي هو أمر حادث.

ومن الأحاديث التي اوردها الغزالي للتدليل على تمثل الحقائق وانبرى لتوضيحها، هي الاحاديث النبوية التالية:

«من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي»[١].

«رأيت ربي في أحسن صورة».

«ان الله خلق آدم على صورته».

ويعتقد الغزالي ان ما جاء في مثل هذه الأحاديث، يُعد اشارة الى نوع من المثال او التمثل الذي يظهر على شكل نور أو في صورة جميلة، معبراً في ذلك عن الجمال المعنوي الحقيقي.

والتفاوت بين «المثل» و«المثال» هو ان التماثل مع المماثل في «المثل»، امر واجب ولازم في جميع الصفات. في حين لا يجب هذا التماثل على صعيد «المثال»، وانما يكفي وجود نوع من المناسبة فقط.

بتعبير آخر: ان الشيئين المتماثلين هما عبارة عن فردين من نوع واحد، في حين لا يُعد مثال الشيء فرداً آخر من نفس النوع الذي يعود اليه ذلك الشيء.

فيمكن القول مثلاً بأن الشمس تمثل أو مثال للعقل، لوجود مناسبة بين الشمس والعقل في الكشف عن الاشياء. فاذا كانت المحسوسات تُعرف بواسطة ضوء الشمس، فالمعقولات تُعرف بواسطة ضوء العقل، ولكن يستحيل القول بأن الشمس والعقل فردان من أفراد حقيقة نوعية واحدة. فالعقل الكلي من حيث هو مجرد، ينحصر نوعه في الفرد، وهو مجرد من التعدد والكثرة.

وعلى هذا الضوء يتضح ان التمثل لا يعني التغيير والانقلاب، وانما هو نوع من الظهور والتجلي الذي يكشف عن حقيقة ما.

وهذا ما يمكن ان نلاحظه في كلمات الغزالي التالية:

---

(١) رواه ابو هريرة وقتادة.

«وتمثل جبرئيل في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى انه انقلب ذات جبرئيل صورة دحية الكلبي بل انه ظهرت تلك الصورة للرسول ﷺ مثالاً مؤدياً عن جبرئيل عليه السلام ما اوحي اليه»[١].

وتحدث الغزالي عن نفي الحركة والتغيير على صعيد السلوك الى الله، فقال بأنه لا تحدث أية حركة أو تغيير في سفر الانسان الى الله سواء كانت تلك الحركة من جانب المسافر أو من ناحية المقصد، لأن المقصد الذي هو الله، اقرب الى السالك الذي هو الانسان من حبل الوريد. وعليه فالحق كالطالب والمطلوب كالصورة والمرآة خلال سلوك الانسان وسفره نحو المقصد. اي حينما تُشاهد الصورة في المرآة، لم تنتقل الصورة الى المرآة، ولم تقترب المرآة من الصورة، وانما صفاء المرآة وعدم وجود الحائل، هو الذي ادى الى ظهور الصورة في المرآة. وعليه فالصورة غير موجودة في المرآة وانما ظاهرة فيها. والدليل على هذا هو: لو ان الصورة قد حلّت في المرآة، لما كان بمقدورها الظهور في مرايا عديدة.

وتحدث الغزالي عن الموازنة بين عالم الملك وعالم الملكوت على أساس الموازنة بين المعقول والمحسوس، فقال:

«ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلّا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو هو في روحه ومعناه، وليس في صورته وقالبه»[٢].

ويقول ايضاً:

«والروح والقلب ـ أعني العارف بالله تعالى ـ من جملة أجزاء الآدمي فانهما أيضاً من جملة عالم الغيب والملكوت، وخارج عن عالم الملك والشهادة»[٣].

ويذهب الغزالي في موضع آخر من كتاب «جواهر القرآن» الى اعتبار درجات الجنان هي نفسها درجات المعرفة. كما تحدث عن جنة المعارف ووصفها بأنها غير

---

(١) المضنون به على غير أهله، ص ٥٣.

(٢) جواهر القرآن، ط مصر، ص ٣٥.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣.

محدودة ولا متناهية لأن معرفة جلال الله وأفعاله، أمر لا ينتهي قط.

ورغم ان الغزالي قد تحدث عن الجنة على هذا الصعيد كحكيم وعارف، الا انه لم يترك الاحتياط أيضاً كما يفعل الفقيه، وقاس كلامه بميزان ظاهر الشريعة، فقال:

«ولا ينكر أن درجات الجنان انما تنال بفنون المعارف، فان كانت رياض المعارف لا تستحق في أن تسمي نفسها جنة فتستحق أن يُستحق بها الجنة»[١].

مما تقدم يتضح ان الغزالي كان يعتبر الموازنة بين المعقول والمحسوس مبدأً أساسياً يلعب دوراً مهماً في وضع حل لكثير من المعضلات والأسرار.

ويرى الغزالي أيضاً ان من لا يدرك هذا المبدأ، يتعرض للتناقض والاضطراب في فهم معارف الدين، وينحدر الى وادي الضلال. وحينما لا يلتفت أهل الكياسة والفطنة الى هذا المبدأ، فانهم لن يحصلوا على أي شيء، ولن يختلف وضعهم آنذاك عن وضع العوام ان لم يكن أسوأ منه، لأن هؤلاء سيُحرمون من الذوق والادراك الذي هو من نصيب الخواص، ومن الايمان بعالم الغيب الذي لدى العوام.

وللغزالي عبارة طالما كررها في آثاره تقول:

«والجهل أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء وكياسة ناقصة»[٢].

ولا يستبعد الغزالي حصول الضلال لمن يتمتعون بالفطنة، مشيراً الى انه قد ضل الطريق لبعض الوقت بعد معاشرته لغير الأسوياء، لكن الله انقذه آخر المطاف من ذلك المأزق وأعاده الى الطريق السوي.

وهناك من يربطون بين شك الغزالي وبين كلامه هذا في «جواهر القرآن»، ويقولون بأن معاشرة الغزالي لغير الأسوياء من الناس هي التي جرفته الى وادي الشك. وبما ان الغزالي لم يشر الى هذا الامر خلال تحدثه عن شكه في كتاب «المنقذ من الضلال» ولم يقل انه قد شك بسبب مثل هذه المعاشرة، لذلك يمكن القول بأن قصة شكه شيء، والضلال الذي تحدث عنه بسبب معاشرته لغير الأسوياء شيء

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٥.

آخر.

وينم كلام الغزالي في بعض الأحيان عن انه يعتبر شكه مقدمة لحصول المعرفة ونيل مقام اليقين، ولذلك ليس بمقدورنا عده ضلالاً وانحرافاً.

وعلى ضوء مبدأ الموازنة بين المعقول والمحسوس، أثار الغزالي مسألة ذات أهمية بالغة وهي اعتقاده بأن التأويل بمنزلة التفسير، وعدم تجاوز أهل التفسير لمرحلة القشر غالباً، لأن هذه الطائفة لا تدرك المناسبات القائمة بين المعاني المصطلحة للألفاظ والحقائق الأصلية. فنحن لا نجد مفسراً يفسر الختم على افواه الرجال وفروج النساء بالأذان قبل موعد صلاة الصبح[1]، لأن هذين المعنيين يختلفان من حيث الصورة، ولكن توجد رغم ذلك مناسبة خاصة تربط فيما بينهما. وهذا النوع من المناسبات هو ذات الشيء الذي يتحقق في عالم المثال والتمثل.

ان ادراك عالم المثال وفهم هذا النمط من المناسبات، يتطلب وجود ذوق ظريف وفطنة خاصة. ولذلك تحدث الغزالي عن وجود الكثير من هذه المناسبات في القرآن والأحاديث كقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»[2].

لقد سعى الغزالي ضمن هذا الاطار للعثور على مناسبة خاصة لتوضيح معنى الحديث على أساس تمثل الحقائق. ففسر روح الاصبع بأنها القدرة على التغيير السريع للامور. كذلك هناك روايات تقول بأن قلب المؤمن متأرجح دائماً بين جاذبية عاملين: دعوة الملائكة، ووساوس الشيطان. وفي مثل هذه الحالة يغير الله تعالى قلوب عباده من خلال هذين العاملين. وتكمن علة تسمية القلب بالقلب، في هذا المعنى، لأن القلب في اللغة بمعنى التغيير والتحول.

اذن كما بمقدور الانسان ان يغير الأشياء وينقلها من موضع لآخر باصبعه،

---

(١) اشارة الى المنام الذي فسره ابن سيرين وأشرنا اليه قبل ذلك.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

كذلك يغير الله تعالى قلوب عباده بعاملي الملاك والشيطان[١].

ويتحدث الغزالي بنفس الاسلوب أيضاً عن بعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم والاحاديث مثل: الوجه، واليد، والعين، والصورة والقلم، حيث يمكن الالتفات في مثل هذه الموارد الى روح معاني هذه المفردات، وادراك المعاني المرادة عن طريق معرفة المناسبات التي تحقق التمثل.

وحينما ينفذ الانسان الى عالم المعاني، باستطاعته ان يجد حلولاً للمعضلات والمشاكل، ويتخلص من كل اضطراب في ادراك المفاهيم.

ولابد من الاشارة الى ما يلي: بما ان عالم المعاني واسع وكبير جداً، فبامكان الانسان نيل الكثير من الحقائق ايضاً، ولابد للقرآن من الايحاء بهذه الحقائق اليه مادام ادراكه قادراً على تحملها.

بتعبير آخر: ان وضع الذي ينفذ الى عالم المعاني، كوضع الذي تشاهد روحه حقائق اللوح المحفوظ في عالم المنام، فيتمثل ما تشاهده الروح في اللوح المحفوظ، في صورة مناسبة. ومن الواضح بأن ما يتمثل من هذه الحقائق، بحاجة الى نوع من التفسير.

من كلام الغزالي يُفهم ان القرآن يوحي للانسان بكل ما يتحمل فهمه وادراكه. كما يُفهم منه أيضاً ان ما ينكشف للانسان من عالم الغيب ليس انكشافاً صريحاً وانما هو متحقق في حجاب المثال وصورة التمثل دائماً. ولذلك يُعد التأويل في القرآن بمنزلة تفسير المنام وتعبير الرؤيا.

ما ذهب اليه الغزالي يستند الى مقدمتين:

الاولى، هي ان الانسان يحصل في عالم الرؤيا على الحقائق، غير ان هذه الحقائق لا تحصل بشكل صريح وانما تتمثل في صورة مناسبة دائماً. وبما ان منامات الانسان وأحلامه بمثابة تمثل للحقائق، فهي بحاجة الى تفسير صحيح. وحينما يكون التفسير لمنام ما صحيحاً، يمكن ازاحة الحجاب عن كثير من الحقائق، في

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٧.

حين يوقع التفسير الغلط الانسان في الضلال ويُبعده عن الصواب.

الثانية، هي ان الانسان نائم في هذا العالم، ولا يستيقظ إلّا بعد الموت، استناداً الى الحديث القائل: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا».

الغزالي يعتقد ان الكثير من الناس يفتقدون لقابلية تحمل الحقائق، وليست لديهم القدرة على ادراك معاني القرآن الحقيقية. لذلك يرفض هذا الفريق من الناس اي تفسير للقرآن بدون الاستناد الى كلام أحد الصحابة لغلبة روح التقليد عليهم وحرمانهم من حقيقة التأويل.

الغزالي ورغم كونه متكلماً أشعرياً وفقيهاً، يعتبر الاستناد الى كلام الصحابة في فهم القرآن تقليداً، ويحذّر من التقليد، كما نرى ذلك في عبارته التالية:

«وإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير الى الصحابة، فإن كان التقليد غالباً عليك فانظر الى تفسير قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها﴾»[1].

وكلام الغزالي هذا ذو اهمية كبرى لأنه يعتبر الاستناد الى كلام الصحابة والجمود عليه في فهم القرآن تقليداً مذموماً. وهذا يعني ان فهم الصحابة للقرآن، فهم ناقص وأن حقيقة المعنى لا تنكشف لهم.

وقد يعترض أحد على كلام الغزالي قائلاً: ان فهم الصحابة للقرآن للكريم كامل وصحيح، وقولهم بهذا الشأن اكثر اعتباراً من أي قول آخر، لأنهم صاحبوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واستمعوا آيات القرآن منه مباشرة. وفي ظل مثل هذه الظروف يُتاح لهم اكثر من غيرهم فهم معاني القرآن. وحتى لو كان لديهم غموض في بعضها كان بمقدورهم الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واستيضاح تلك المعاني والوقوف على حقيقتها.

ولم يثر الغزالي مثل هذا التساؤل، ولم نجد له اجابة صريحة عليه، ولكن يمكن استشفاف مثل هذه الاجابة من كتاب «جواهر القرآن» كالتالي:

---

(١) نفس المصدر.

الغزالي لا يؤمن باقتصار حقيقة القرآن على فهم معاني المفردات ومعرفة الشواهد والقرائن، فيرى ان ادراك معاني القرآن لا يتاح الا عن طريق الموازنة بين المعقول والمحسوس، واكتشاف العلاقة بين عالم الملك وعالم الملكوت.

فمن لا يبلغ هذه المرحلة من المعرفة، لا يتحقق له ادراك حقائق القرآن. وعليه فالتفاوت بين الأفراد في الفهم الصحيح للقرآن يعتمد على التفاوت في درجات معرفتهم، سواء كانوا صحابة أو غير صحابة.

بتعبير آخر: الغزالي يعتقد ان فئة قليلة جداً من الناس تستطيع ان تفهم حقائق القرآن، ولا يعتبر صُحبة الرسولﷺ شرطاً لفهم هذه الحقائق.

الغزالي يرى نفسه من بين الفئة التي تدرك الحقائق القرآنية. فـي كتابه «القسطاس المستقيم» ليس قد تحدث عن هذا الأمر بالتفصيل فحسب، وانما ادعى نوعاً من الامامة ايضاً.

صحيح ان الغزالي قد عبر عن هذه الافكار في هذا الكتاب للرد على الأفكار الاسماعيلية ودحضها، وانطباع أفكاره فيه بطابع المناظرة، ولكن من المستبعد أيضاً ألا يعتقد بما بذل جهوداً كبيرة للبرهنة عليه.

يقول الغزالي في هذا الكتاب ان عنوان «الامام» يُطلق على الاشخاص في معنيين:

الأول، يُطلق على الشخص الذي يتلقى علومه من الله بواسطة جبرئيل.

الثاني، يُطلق على الشخص الذي يتلقى علومه من الله بدون واسطة جبرئيل، او عن جبرئيل بواسطة الرسول.

ويرى الغزالي بعد ذلك ان المعنى الأول لا يصدق عليه، ولم يدّع مثل هذه المنزلة من الامامة. لكنه يرى ان المعنى الثاني يصدق عليه، ولذلك ادعى الامامة على أساس هذا المعنى أيضاً. ويرى أيضاً ان امامة الامام عليعليه السلام، من هذا النوع الثاني، وقد اقام البرهان على ما ذهب اليه بهذا الشأن.

ومما يجدر ذكره ان برهان الغزالي في اثبات الامامة يختلف كثيراً عما ذهب اليه

الآخرون بهذا الشأن، لأنه غالباً ما يلجأ الآخرون في هذا البرهان إما الى التمسك بالنص الصريح أو الى ظهور المعجزة والكرامة. اما الغزالي فلا يأخذ بهذين الدليلين، ويثير عليهما المؤاخذات، لأنه يعتقد بوجود الخطأ دائماً في نقل النص. ويزداد هذا الاحتمال حينما لا نلتفت الى الآثار غير المطلوبة التي يتركها طول السفر وبعد المسافة.

ويثير الغزالي المؤاخذات على المعجزة والكرامة أيضاً فيرى ان هناك من الاعمال ما يتم عن طريق الحيلة والتلبيس فيتصورها الناس انها معجزة وكرامة، حتى وان كانت تلك الأعمال عجيبة في بعض الأحيان. ولا يرى وجود ملازمة بين الفعل العجيب وصدق القائم به. وسبق ان تحدثنا عن هذا الموضوع.

ومما تجدر الاشارة اليه هي ان الغزالي حينما يدعي الامامة فمعنى هذا هو انه قد تلقى علم القرآن اما من الله مباشرة أو عن جبرئيل بواسطة النبي. ولهذا كان بمقدوره تعليم هذا العلم لمن لديهم الاستعداد. ولا شك في ان الذي يتعلم هذا العلم عن قابلية واستعداد، فانه فضلاً عن تعلمه لعلم القرآن يحصل لديه علم آخر وهو أن معلِّم القرآن عالم بعلم القرآن. وعليه يكون ادعاؤه بهذا الشأن، ادعاءً صحيحاً ومنطبقاً مع الواقع.

فلو تعلم أحد العلوم الرياضية من معلم ما، فانه فضلاً عن تعلمه للرياضيات، يحصل لديه علم آخر أيضاً يتمثل في أن المعلم الذي علمه هذا العلم، عالم بعلوم الرياضيات، وأنه صادق في مدّعاه[1].

ويفسر الغزالي ايمانه بصدق دعوة الانبياء على هذا الأساس أيضاً، معتبراً برهان الحقيقة، هي الحقيقة نفسها. وما عدّه الغزالي أفضل اسلوب لاثبات الحقيقة، هو في الواقع افضل اسلوب لاثبات الحقيقة، لأن افضل دليل على وجود الشمس، هو وجود الشمس. ولكن المؤاخذة التي يمكن أن تثار هنا هي ان الغزالي قد تحدث عن الاسلوب أو الطريق الأفضل فقط، ولم يتحدث عن الأساليب

---

(١) القسطاس المستقيم، ط بيروت ـ دمشق، ص ١٠٨.

الاخرى التي ربما تكون موجودة ايضاً.

ولا شك في ان برهان الحقيقة، يمثل الحقيقة نفسها، غير ان بلوغ هذه الحقيقة لا يُتاح لأحد بدون توافر نوع من المشاهدة والحضور. فأهل المشاهدة والحضور لا يرون أنفسهم بحاجة الى المعجزة أو الكرامة لادراك الحقيقة. كما ان النص الصريح أو نقل أي دليل آخر لا يُحدِث اي تغيير في موقفهم الشهودي سواء كـان ذلك التغيير سلبياً ام ايجابياً.

ولكن السؤال الذي يثير نفسه هو: هل أن جميع النـاس مـن أهـل الشهـود والحضور؟ وهل يدرك عامة الناس الحقيقة من خلال الحقيقة، ويعتبرون الحـق برهاناً للحق؟

الغزالي يعتقد ان ادراك حقائق القرآن يُتاح من خلال الموازنـة بـين المـعقول والمحسوس. ويعتبر هذه القاعدة ميزاناً لفهم القرآن ويؤكد عليها كثيراً. ولكن هل يُتيح ادراك مفهوم هذه القاعدة بلوغ الحقائق القرآنية؟

طبقاً لهذه القاعدة لا يتحقق أي موجود في هذا العالم ما لم يكن ظهوراً ومثالاً لاحدى حقائق عالم الملكوت؛ ولكن لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان الشيء قد يكون مثالاً أو تمثلاً للكثير من حقائق عالم الملكوت. كـما يمكـن ان يكـون لاحدى حقائق عالم الملكوت الكثير من الأمثلة في هذا العالم.

اذن اذا كان التمثل بمعنى التطابق بين المثال وذي المثال، فـان احـصـاء أمـثلة الشيء، يستلزم استقصاء جميع الموجودات والاحاطة بـالملك والمـلكوت؛ ومـن الواضح ان ادراك الانسان عاجز عن احصاء جميع الموجودات واستقصائها.

والنتيجة التي يمكن استحصالها من هذه المقدمات هي ان معرفة جميع انـواع التفسير، أمر لا يتحقق للانسان.

اذن لو أعدنا تأويل الآيات القرآنية الى نوع من التفسير طبقاً لفكرة الغزالي، لتحتم القول بتعذر الاحاطة بأنحاء التأويل.

ومن أجل ان تتضح فكرة الغزالي بهذا الشأن، نورد أدناه كلامه الذي أورده

بهذا الشأن في كتاب «مشكاة الأنوار»:

«فما من شيء من هذا العالم الا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ... وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ... احصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها ولن تفي به القدرة البشرية»[١].

فاذا كان القمر أو الشمس من حيث الظهور والنورانية مثالاً لبعض الموجودات الروحانية في عالم الملكوت، فهناك حقائق تتمثل بصور اخرى من جهة اخرى. فيمكن القول على سبيل المثال:

ان الثبات في عالم الغيب الذي لا يقبل التغيير يمكن ان يتمثل في صورة الجبل؛ وقلوب الأنبياء والاولياء التي هي موضع لتجلي المعارف الالهية، يمكن ان تتمثل في صورة الوادي. فاذا كان هناك اتصال بين القلوب، فالقلب الذي هو أوسعها جميعاً يطلق عليه اسم «الوادي الأيمن». فبما ان روح النبي كالمصباح المضيء تهدي الناس الى طريق السعادة، فان مبدأ تعاليمه يتمثل في صورة النار.

العالمون بتعاليم الرسل، ليسوا في درجة واحدة من المعرفة. فبعضهم مقلدون لما يسمعونه. وبعضهم يأخذون بهذه التعاليم عن بصيرة.

الغزالي ينظر الى مفردات من قبيل القبس، والشهاب، والجذوة، مثالاً للأفراد الذين يمارسون دور التقليد لتعاليم الأنبياء. في حين ينظر الى أرباب البصيرة وأصحاب الذوق كمشاركين للنبي في بعض الأحيان. ويضرب «الاصطلاء» مثالاً لتلك المشاركة، فيقول:

«وان كان المتلقون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد لما يسمعه، وبعضهم لما يسمعه على حظ من البصيرة فثال المقلد الغير المستبصر: الجذوة، والقبس والشهاب. وصاحب الذوق مشارك للنبي عليه الصلاة والسلام في بعض الأحوال، ومثال تلك المشاركة: الاصطلاء. وانما يصطلي بالنار من معه النار، لا من سمع

---

(١) مشكاة الانوار ومصباح الأسرار، ص ٩١.

خبرها»[١].

وبعد برهة طويلة من الزمن، أثار جلال الدين الرومي هذه الفكرة في كتاب «المثنوي»، مستخدماً أمثلة الغزالي لتسليط الضوء على درجات المعرفة. وهناك احتمال كبير في ان يكون السيد محمد باقر الداماد (المعروف بالميرداماد) قد وقع تحت تأثير الغزالي في تسمية بعض كتبه، كالقبسات، والجذوات[٢]، وأخذ عن كتاب «مشكاة الأنوار».

الغزالي اذن يعتبر أرباب البصيرة وأصحاب الذوق مشاركين للأنبياء، ونراه يعتبر نفسه في موضع آخر من أرباب البصيرة وأصحاب الذوق، ومعنى هذا انه يعتبر نفسه من المشاركين للأنبياء.

وسبق ان ذكرنا بأن الغزالي قد ادعى الامامة في كتاب «القسطاس المستقيم» الذي كتبه لدحض الفكر الاسماعيلي، وعد نفسه عالماً بعلوم القرآن. واذا كان الأمر كذلك فلابد أن يُثار السؤال التالي: هل أن ما أسماه الغزالي بالمشاركة في النبوة هي ذات الامامة التي ادعاها لنفسه أم ان هناك اختلافاً بين الاثنين؟

دراسة آثار الغزالي تكشف عن ان ما عبّر عنه بالمشاركة في النبوة هو ذات ما عبر عنه بالامامة، لأن المشاركة في النبوة من وجهة نظره هو ادراك تعاليم الأنبياء عن بصيرة وذوق. ولا شك في ان ادراك تعاليم الأنبياء عن بصيرة وذوق لا يتحقق بدون نوع من المشاهدة والحضور. ويُحمل ادعاء الغزالي بالامامة على هذا المعنى ابضاً، لأنه بعتقد ان الامام هو ذلك الذي يتلق حقائق القرآن عن الله بدون واسطة، أو عن جبرئيل بواسطة الرسول. ولو علمنا بأن ادراك حقائق القرآن وفهم الموازنة بين عالم الملك وعالم الملكوت، أمر لا يتحقق بدون نوع من المشاهدة والحضور، لاتضح الاتحاد بين هذين المعنيين.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه يتضح ان الغزالي وان تحدث باسلوب المتكلمين

---

(١) مشكاة الانوار، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) «القبسات»، و«الجذوات» كتابان معروفان في علم الكلام والفلسفة.

واستخدم الاستدلال الجدلي في كثير من المسائل، الا انه سلك مسلك العرفان في بعض الأحوال وتحدث عن منازل الشهود ومشاهد الحضور.

مسألة المشاركة في النبوة، ليست من المسائل التي بامكان المتكلم أن يثبرها، لأن الذوق والبصيرة اللذين يؤلفان أساس هذا النوع من المشاركة، لا يقعان ضمن دائرة علم الكلام قط.

ومسألة الامامة بالطريقة التي استعرضها الغزالي وبرهن عليها، خارجة هي الاخرى عن دائرة علم الكلام لأن الذي يعرف الحق بالحق، ويعتبر الحقيقة برهان الحقيقة، لا يرى نفسه بحاجة الى الاستدلالات الجدلية، والمجادلات الكلامية.

وأثار الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي ـ الذي توفي في النصف الاول من القرن السابع الهجري ـ هذه المسألة في «الفتوحات المكية» وتحدث عنها بالتفصيل. ودافع ضمن ذلك عن الغزالي بحماس، وبرر موقفه المخالف للمشهور في هذا الشأن.

يرى ابن العربي ان ما أُغلق الى الأبد بعد الرسول الاكرمﷺ هو النبوة التشريعية. اي ان الشريعة المحمدية، شريعة أبدية وخالدة، ولن تنسخها اية شريعة، غير ان مقام النبوة الذي يمكن أن يدعى بالنبوة العامة ايضاً، لم يغلق قط، وانه مستمر في الدنيا والآخرة.

ويؤكد ابن العربي فكرته هذه بعدد من الشواهد والأدلة مثل ان المسيحعليه السلام رسول باتفاق مسلمي العالم، وليس هناك اختلاف بينهم في نزوله في آخر الزمان كعالم عادل يحكم وفق الشريعة المحمدية. وعليه فعيسىعليه السلام رسول، سيظهر بعد الرسول محمدﷺ. ولذلك يحمل كلام الرسولﷺ القائل «لن يأتي من بعدي نبي» على معنى التشريع، فيستشف منه انه لن يأتي من بعده نبي كشارع، وبقاء شريعة الاسلام الى الأبد.

والشاهد الآخر هو ان جبرئيل الأمين قد نزل على الرسول محمدﷺ،

ونحن نعلم ان النازل بالوحي ذو مقام كمقام النبوة. وعليه يمكن القول بأن النبوة مقام الهي بامكان الانسان بلوغه.

وأورد ابن العربي بعض الآيات القرآنية كشاهد أيضاً على ما ذهب اليه، حيث نلاحظ في كلامه التالي احدى هذه الآيات: «فالنبوة مقام عند الله يناله البشر، وهو مختص بالأكابر من البشر يعطى للنبي المشرع ويعطى للتابع لهذا النبي المشرع الجاري على سنته. قال الله تعالى «ووهبنا له أخاه هارون نبياً»[١]. فاذا نُظر الى هذا المقام بالنسبة الى التابع وانه باتباعه حصل له هذا المقام سمي مكتسباً والتعمل بهذا الاتباع اكتساباً»[٢].

وصفوة كلام ابن العربي هي ان النبوة التشريعية غير قابلة للاكتساب، وتعطى لأشخاص خاصين. اما مقام النبوة فهو مقام عام بامكان أي واحد من الناس ان يبلغه، غير انه اكد على عدم جواز لفظ النبوة حتى على من بلغ هذا المقام من عامة الناس، لأنه قد يثير شبهة ان الناطق بهذا اللفظ يريد نبوة التشريع، ومن قال بنبوة التشريع بعد الرسول محمدﷺ، خرج عن طريق الاسلام ودخل في وادي الكفر والضلال.

ويقول ابن العربي ان مثل هذه الشبهة قد أثيرت حول الغزالي وعدّه البعض منحرفاً عن الحقيقة على هذا الأساس في حين انه لا يقصد نبوة التشريع، وهذا ما يمكن الوقوف عليه مما اورده في كتابه «كيمياء السعادة».

ومما يجدر ذكره هو ان الغزالي أثار مسألة المشاركة في النبوة أو النبوة الاكتسابية في بعض آثاره الاخرى غير كتاب «كيمياء السعادة»، بينما استند ابن العربي فيما ذهب اليه، الى «كيمياء السعادة» فقط.

ولو علمنا بأن كتاب «كيمياء السعادة» كتاب ألفه الغزالي باللغة الفارسية، وهناك احتمال كبير بعدم معرفة ابن العربي بهذه اللغة، اذن لماذا استند ابن العربي

---

(١) سورة مريم، الآية ٥٣.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، بيروت، ص ٣.

الى هذا الكتاب فقط؟

وربما يمكن الاجابة على هذا التساؤل كالتالي: يبدو ان اهمية هذا الكتاب لدى ابن العربي تفوق أهمية سائر الكتب الاخرى التي أثيرت فيها هذه المسألة. ويحتمل أيضاً أن الغزالي قد استعرض «النبوة الاكتسابية» في هذا الكتاب أفضل من سائر كتبه الاخرى.

ما يمكن ان يُستشف من استناد ابن العربي الى مصنف فارسي للغزالي، هو مدى الأهمية التي يوليها هذا العارف الكبير للغزالي وكتبه بحيث لا يغفل حتى عما ألفه بالفارسية.

تشير كلمات الغزالي في كتاب «كيمياء السعادة» إلى انه لا يعتبر العلم المباشر والمعرفة التي تصل الى قلب الانسان من الله تعالى، أمراً خاصاً بالأنبياء، وانما يمكن ان يحصل ذلك لسائر الناس أيضاً(١).

وأثار الشيخ الاكبر هذه المسألة أيضاً في آخر مبحث الصلاة من كتاب «الفتوحات المكية» وتحدث عنها بالتفصيل.

يرى ابن العربي وجوب الصلاة على الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، غير ان الصلاة على آل الرسول لم ترد في القرآن ولم يؤمر الناس بها، مستدلاً بالآية القرآنية الكريمة «ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً»(٢).

وأورد ابن العربي رواية بهذا الشأن تفيد ان المؤمنين سألوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بشأن هذه الآية وقالوا: يا رسول الله كيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم.

وقد حدث بعض التوهم لدى البعض من خلال ظاهر هذه الآية متصورين ان ابراهيم عليه السلام أفضل الأنبياء وإلّا لما كان ينبغي ان يصلى على محمد كالصلاة على

---

(١) راجع: كتاب كيمياء السعادة، تصحيح حسين خديوجم، طهران، ج ١، ص ٣٠ـ٣٢.

(٢) الأحزاب، ٥٦.

ابراهيم.

وانبرى ابن العربي لدفع هذا التوهم وقال بأن الصلاة على الشخص قد تكون في بعض الأحيان من حيث الشخص نفسه، وقد تكون من حيث ان ثمة من هم منسوبون اليه في احيان اخرى. وحينما تكون الصلاة من حيث ان ثمة من هم منسوبون اليه، ينبغي القول بأن هذه الصلاة ذات جانب مجموعي؛ وحكم المجموع، غير حكم الواحد.

وما ورد في هذه الرواية معناه ان الله قد صلى على ابراهيم من حيث ان هناك من هم منسوبون اليه ويعدّون من آله أيضاً. وعليه فالصلاة الالهية على ابراهيم وآله، ذات جانب مجموعي؛ وما يترتب على المجموع غير الذي يترتب على الواحد من حيث هو واحد.

ولابد من الالتفات الى ان كلمة «آل» لغوياً تعني خواص الشخص والمقربين اليه.ولذلك فآل ابراهيم هم الرسل الذين بعثوا من بعده كاسحاق، ويعقوب، ويوسف. وبما أن هؤلاء الرسل كانوا أصحاب شريعة ونبوة، يُستنبط من معنى الحديث ان الرسول محمداً ﷺ اراد من خلال تعليم كيفية الصلاة عليه ان يلحق نفسه بالسلف من الانبياء من حيث مقام النبوة.

آل الرسول طبقاً لوجهة نظر محيي الدين، هم اولئك الصالحون والعلماء من امته. وعليه حينما يعلم الرسول كيفية الصلاة لأصحابه، يريد أن يُلحق العلماء الصالحين من امته بالأنبياء الماضين، من حيث المقام والرتبة، فضلاً عن الاشارة الى أفضليته على ابراهيم، لأن الشريعة المحمدية غير قابلة للنسخ قط. بينما نسخت جميع الشرائع التي سبقتها.

ويؤشر ابن العربي ضمن هذا الاطار على نقطة ذات أهمية كبيرة وهي ان ما علّمه الرسول لأصحابه بشأن الصلاة عليه، لابد وأن يكون قد حصل عن طريق الوحي. وبما أن تعليم الصلاة قد حصل عن طريق الوحي، فستستجاب مثل هذه الصلاة. وحينما تستجاب هذه الصلاة، فلابد ان يوجد في امة الرسول محمد ﷺ

أفراد هم من حيث المقام والرتبة بمستوى الانبياء السابقين. والتفاوت الوحيد بين الصالحين من امة الرسول وبين اولئك الانبياء هو ان الصالحين من امة الرسول ليست لديهم شريعة وانما يدينون بشريعة محمد ﷺ، في حين كان لاولئك الأنبياء شريعة.

ويرى ابن العربي أيضاً ان العلماء الصالحين من امة الرسول لديهم امتياز آخر يمتازون به عن سائر الأمم وهو شرعية الاجتهاد في الاحكام.

ابن العربي يعتقد بانفتاح باب الاجتهاد في الأحكام بوجه علماء الاسلام، حيث يُعد ما يصل اليه اجتهادهم حكماً الهياً، مثلما يُعد حكم الشرع حكماً الهياً بالنسبة للرسل وأتباعهم.

ابن العربي يؤكد على ان الله قد جعل وحي علماء الامة الاسلامية في اجتهادهم. اي ان المجتهد لا يصدر أي حكم من الأحكام ما لم يسدده الله فيه ويهديه اليه. ويمكن القول في نهاية المطاف بأن اجتهاد علماء الامة الاسلامية وان لم يكن عين التشريع، الا انه نفخة من نفخاته.

اذن فآل محمد ـ عند ابن العربي ـ هم صلحاء علماء الامة الاسلامية، ولديهم درجة من النبوة، تظهر في عالم الآخرة، ولا تظهر في هذه الدنيا الا في صورة الاجتهاد المشروع.

ولاشك في ان تفسير ابن العربي لكلمة «آل» يختلف عما يعتقده بعض علماء الامة الاسلامية، كما ميز بين كلمتي «آل» و«أهل»، واستخدم كلاً منهما في معنى خاص.

يعتقد ابن العربي بأن بعض اهل بيت الرسول ﷺ ممن لديهم مرتبة العلم والاجتهاد، تجتمع فيهم فضيلتا الآل والأهل ويتمتعون بالمرتبة المعنوية لهذين العنوانين. وقال بأنه قد توصل الى هذا الرأي من خلال واقعة الهية كشفت له ولم تكشف لغيره[1].

---

(١) راجع: الفتوحات المكية، ج ١، بيروت، ص ٥٤٥ـ٥٤٦.

وحقيقة الأمر هي ان نيل علماء الاسلام لمقام النبوة ومساواتهم لأنبياء بني اسرائيل، ليس بالأمر الجديد، ولم يكن ابن العربي قد انفرد بهذه الفكرة. فالغزالي كان يعتقد انه قد بلغ هذا المقام، وتحدث عنه في آثاره.

الأمر الذي نرى أن من الضروري الاشارة اليه هو ان ابن العربي حينما يعتبر اجتهاد علماء الاسلام نفخة من نفخات التشريع، ويصف حكم المجتهد بأنه حكم الهي بدون قيد أو شرط، يكون قد تحدث بلغة المذهب الأشعري وأفتى بنوع من التصويب.

العارفون بالعلوم الاسلامية يعلمون بوجود اختلاف بين علماء الاسلام بشأن التصويب. فالبعض يرون ان المجتهد مصيب في جميع الأقوال. ومعنى هذا الكلام ان الله ليس لديه حكم معين ومعلوم، وأن أحكامه تابعة لظن المجتهد في جميع الأحوال.

وثمة من يرون ان لله أحكاماً في جميع الامور يشترك فيها العالم والجاهل. فمن يتوصل الى الحكم الالهي من بين أهل الاجتهاد، فهو مصيب، ومن لم يتوصل اليه فهو مخطئ، لكن خطأه لا يؤاخذ عليه.

ويبدو ان ابن العربي يقول بالنظرية الاولى، اي نظرية التصويب.

وأفتى حجة الاسلام الغزالي بنظرية التصويب أيضاً في كتاب «المستصفى» وقال بأن المجتهد مصيب وإن أفتى خلافاً للنص، اعتقاداً منه ان المجتهد لا يخطئ[1].

مما سبق يتضح بأن ما طرحه الغزالي تحت عنوان «النبوة الاكتسابية»، وانبرى ابن العربي لتأييده وتبريره، ينسجم مع نظرية التصويب في الاجتهاد. ولكن يجب ألا تغرب الحقيقة التالية عن البال وهي ان علماء الشيعة ومفكريها يعارضون نظرية التصويب، ويطرحون القضية في صورة اخرى.

ومع ذلك يمكن القول بأن الحديث عن الاسفار الأربعة في كتب الفلاسفة

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٥٧.

والعرفاء، ليست بعيد الصلة عما دعاه الغزالي بالنبوة الاكتسابية.

صدر المتألهين الشيرازي ـ مؤسس الحكمة المتعالية ـ أطلق على اكبر آثاره الفلسفية والعرفانية اسم «الأسفار الأربعة». وسعى هذا الفيلسوف الكبير كي ينظم مسائله الفلسفية المهمة ويبوبها بحيث تنطبق مع الأسفار الأربعة، وهي أسفار العرفاء في مراحل السير والسلوك.

ومسألة الأسفار الأربعة في السير والسلوك، كانت مطروحة قبل صدر المتألهين وذات خلفية طويلة، غير أن جهود هذا الفيلسوف الرامية الى التوفيق بين القضايا العقلية والأسفار المعنوية والمشاهدات الحضورية، لم يسبقه اليها أحد.

وقيل الكثير بعد صدر المتألهين بشأن الأسفار الأربعة وتناسبها مع مسائل الحكمة المتعالية، لا مجال لاستعراضها هنا، ولكن من المناسب استعراض ما تحدث به أحد كبار رجال الحكمة بعد صدر المتألهين الذي أثار قضية النبوة خلال تحدثه عن السفرين الثالث والرابع:

الحكيم محمد رضا القمشئي الذي يتخلص في شعره بـ «صهبا»، يعرف السفر بأنه حركة من الموطن أو الموقف الى المقصد، ويقسمه الى قسمين: صوري ومعنوي.

ولا حاجة للحديث عن السفر الصوري، اما السفر المعنوي فيقسمه الى الأسفار الأربعة التالية:

١ ـ السفر من الخلق الى الحق.

٢ ـ السفر من الحق الى الحق بالحق.

٣ ـ السفر من الحق الى الخلق بالحق.

٤ ـ السفر من الخلق الى الخلق بالحق.

وهكذا نلاحظ ان السفرين الاول والثالث متعاكسان، مع فارق واحد هو وجود قيد «بالحق» في السفر الثالث وعدم وجود هذا القيد في السفر الأول.

اما السفران الثاني والرابع فانهما وان كانا متعاكسين من جهة، إلّا ان هناك

اشتراكاً فيما بينهما من جهة اخرى. فهما متعاكسان من حيث الاختلاف في المبدأ والمنتهى، ويشتركان في وجود قيد «بالحق» في كل منهما.

ويعتقد الحكيم القمشئي بانقشاع جميع حجب الظلام والنور بين الشخص السالك وحقيقته الأزلية والأبدية، في السفر الأول فيشاهد في نهايته جمال الحق، وتفنى ذاته فيه فيصبح وجود السالك وجوداً حقانياً وتعرض له حالة المحو، فيبدأ بالتحدث في الشطحيات ويجابه عواقبها.

وفي السفر الثاني ينال السالك مقام الولاية، ويصبح وجوده وجوداً حقانياً. ويبدأ السالك هذا السفر من موقف الذات وينطلق نحو الكمالات فيشاهدها جميعاً، ويتعلم جميع أسماء الحق عدا المستأثرة. وحينذاك تتم ولاية السالك وتفنى ذاته وصفاته وأفعاله في ذات الحق وصفاته وأفعاله، فيسمع بالحق ويرى بالحق.

ويسير السالك في السفر الثالث في مراتب أفعال الحق، فتزول حالة المحو، وتحصل لديه حالة الصحو الكامل، فيطوي عوالم الجبروت والملكوت والناسوت، ويشاهد كل ما في هذه العلوم كالأعيان ولوازمها، فيصيبه نصيب من النبوة، ويتحدث في عالم المعارف عن ذات الله وصفاته وأفعاله. ولا تعد هذه النبوة، نبوة تشريعية، وليس بالامكان وصف السالك بالنبي، لأنه يتعلم الأحكام الشرعية من النبي المطلق ويتبعه في جميع هذه الامور.

ومن مميزات السفر الرابع، مشاهدة السالك للخلائق وآثارها ولوازمها. فيعلم جميع الأضرار والمنافع القريبة والبعيدة، أي الدنيا والآخرة، ويقف على كيفية رجوع جميع الامور الى الله والنتائج الحسنة الناتجة عن ذلك. فالسالك في هذا السفر هو نبي تشريعي، ويستحق عنوان النبوة، لأنه يخبر عن كل ما له صلة بسعادة الانسان وشقائه، ويقوم بكل هذه الأعمال بواسطة الحق. فوجوده وجود حقاني، ولا يصرفه الاشتغال بهذه الامور عن التوجه الى الله.

يتضح اذن بأن ما دعاه الغزالي بالنبوة الاكتسابية، وانبرى ابن العربي للتوكيد عليه، لا ينطبق إلّا على السفر الثالث فقط. اما ما يتحقق في السفر الرابع فليس

اكتسابياً، وانما يختص بمن يصطفيهم الله تعالى ويختارهم.

العبارة التي اوردها الحكيم القمشئي بشأن السفر الثالث كالتالي:

«ويسلك من هذا الموقف في مراتب الأفعال، ويزول محوه ويحصل له الصحو التام، ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت، ويشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها ولوازمها، ويحصل له خط من النبوة فينبئ عن المعارف وليس له نبوة التشريع»[١].

وتلاحظ في كتب كبار العرفاء عبارات شبيهة بما ذهب اليه العارف القمشئي. فيتحدث بعضهم عن مقام «قاب قوسين»، ومقام «لو دنوت لاحترقت».

ولاشك في ان هذا النمط من العبارات يشير الى المراحل والمنازل التي طواها الرسول محمد ﷺ. لذلك حينما يستخدم العرفاء هذا النمط من العبارات حين تحدثهم عن مراحل السلوك، انما يتحدثون عن نفس الشيء الذي تحدث عنه القمشئي في السفر الرابع. كما يمكن ان ينطبق كلام القمشئي مع كلام الغزالي في «كيمياء السعادة» وآثاره الاخرى، حول نفس الموضوع.

والقضية الاخرى التي ليست بعيدة الصلة عما اورده الغزالي، هي قضية احياء الدين وتجديده على رأس كل مائة عام. فقد ورد في مطلع كتاب «الملاحم» من سنن ابي داود، الحديث النبوي التالي نقلاً عن سليمان بن الأشعث السجستاني:

«ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وهناك كلام طويل حول مدى اعتبار هذا الحديث ومعناه، لاسيما حول بداية المائة سنة الاولى في الاسلام. فالبعض يرى انها بداية البعثة، والبعض الآخر يرى انها بداية الهجرة، بينما يرى آخرون انها تبدأ منذ وفاة الرسول ﷺ. وهناك اختلاف أيضاً حول كلمة «رأس» الواردة في هذا الحديث، فيرى البعض انها تعني بداية كل قرن، في حين لا يرى البعض الآخر اي معنى خاص لها، ومن الممكن ان تشمل بداية او منتصف أو نهاية كل قرن.

---

(١) صدر المتألهين، الأسفار الاربعة، ج١، هامش ص ١٤.

وهناك اختلاف أيضاً في: هل ان الذي يبعث لتجديد الدين شخص واحد ام اكثر؟ البعض يقول انه شخص واحد فقط. ويرى البعض الآخر ان كلمة «من» تنسجم مع المفرد والجمع معاً.

ومن الجدير بالذكر ان كل فرقة من الفرق الاسلامية قد اعتبرت إمامها وزعيمها في كل عصر، مصلحاً ومجدداً للدين ومصداقاً لهذا الحديث النبوي.

ولسنا بصدد التوغل في هذا المبحث أو مناقشة من هم المصلحون الاسلاميون في كل قرن من القرون، وانما ينصبّ هدفنا ـ في الواقع ـ على دراسة كلام الغزالي ورأيه بالنبوة الاكتسابية.

سبق ان ذكرنا بأن ما قاله الغزالي في حقل النبوة الاكتسابية لا يبتعد عن مضمون ومعنى الحديث النبوي السابق. ولو أنعمنا النظر في أهم آثار الغزالي، أي «إحياء علوم الدين»، ولو سلمنا بأن اختيار هذا العنوان لم يكن اعتباطاً، لأدركنا انه يعتبر نفسه مجدداً للعلوم والمعارف الدينية ويدعي نوعاً من التجديد والاصلاح في الدين.

يعتقد بعض علماء أهل السنة أيضاً ان الغزالي هو مجدد القرن الخامس الهجري، ومنهم ابن عساكر في كتابه المعروف «تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري»، والسيوطي في ارجوزته المعروفة، حيث قال:

والخامس الحبر هو الغزالي   وعدّه، ما فيه من جدال

ولابد من الالتفات الى وجود اختلاف كبير بين الآراء المثارة في مضمار التجديد والاحياء، ولكن كل ما قيل بهذا الشأن لا يثير ابهاماً أو غموضاً حول موقف الغزالي وما ذهب اليه من اعتبار نفسه اماماً ووجوب اطاعة الآخرين له، وهي الفكرة التي أثارها في كتاب «القسطاس المستقيم».

هل الرسول هو الانسان الأسمى، ام أسمى من الانسان؟

أشرنا فيما سبق الى ان الغزالي تحدث عـن النـبوة المكـتسبة، وأثـار عـنوان المشاركة في النبوة أيضاً لأرباب الذوق والبصيرة. وتحدثت من بعده عـن هـذه القضية شخصيات اخرى كمحيي الدين بن العربي وأتباعه. ولكن حينما نرجع الى كتابه «ومعارج القدس في مدارج معرفة النفس»، يتضح لنا وجود بعض الأفكار التي لا تنسجم مع أفكاره في مصنفاته الاخرى قط.

ومن هذه الافكار فكرة «عدم اكتسابية الرسالة»، فهو يقول بالحرف الواحد:

«اعلم ان الرسالة اثرة علوية وحظوة ربانية وعطية الهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب: الله أعلم حيث يجعل رسالته»[1].

ونفهم من هذه العبارة ان الغزالي يرفض بصراحـة اكـتسابية الرسـالة، بـل يعتبرها عطاء الهياً يعطيه لمن يشاء من عباده.

ولربما يقول قائل بأن كلام الغزالي في هذا الكتاب لا يتعارض مع ما أورده في كتاب «كيمياء السعادة»، لأن ما عدّه «عطية الهية» هنا هو مقام الرسالة، اما ما ذهب اليه في «كيمياء السعادة» هو مقام النبوة!

نعم اذا كان هناك تفاوت بين النبوة والرسالة، فلا يعتبر كلام الغزالي في كتابي

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفه النفس، ط مصر، ص ١٠٧.

«معارج القدس» و«كيمياء السعادة» متناقضاً. ولكن لابد من الالتفات الى ان الغزالي لم يثر مثل هذه القضية في أي من الكتابين، ولم يتحدث عن وجود تفاوت أو اختلاف بين النبوة، والرسالة.

ولربما أيضاً يشكك البعض في انتساب كتاب «معارج القدس» الى الغزالي، للتخلص من مثل هذا الإشكال، ولكن ما ينبغي الالتفات اليه هو ان عدم الانسجام والتناقض بين كلمات الغزالي وأفكاره، أمر لا يقتصر على حالة أو حالتين، وانما يُلاحَظ وجود اختلاف كبير بين افكاره وآرائه في مختلف آثاره.

ولا نريد ان نناقش عوامل مثل هذه الاختلافات في الآراء، ولكن ما نريد ان نؤكد عليه هو ان كلام الغزالي في كتاب «معارج القدس» حول مسألة الرسالة، ليس لا ينسجم مع فكرته التي اوردها في كتاب «كيمياء السعادة» فحسب، وانما مثير للجدل ايضاً.

الغزالي يقول:

«كما ان الانسانية لنوع الانسان والملكية لنوع الملائكة، ليست مكتسبة لأشخاص من النوع... كذلك النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع، وان العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد فيوحى اليه»[١].

ونفهم من هذه العبارة ان النبوة، نوع من انواع الموجودات، ولديها خواص وآثار خاصة، تختلف بها عن سائر الموجودات من حيث النوع والماهية.

ويمكن القول بتعبير آخر ان الغزالي ـ طبقاً لهذه العبارة ـ يعتبر الاختلاف بين النبي وسائر الناس، اختلافاً ماهوياً، لأنه يتميز عنهم من حيث الذات والنوع.

ويؤكد الغزالي على ما يلي ايضاً: مثلما يختلف النوع الانساني عن انواع الحيوانات الاخرى ويتميز عنها بالنفس الناطقة، كذلك تتميز نفوس الأنبياء عن نفوس سائر الناس بنوع من العقل يمكن ان يوصف بالهادي والمهدي، ويعد أسمى

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠٨.

من جميع العقول من حيث الفضيلة والتدبير. اي تعد جميع حركات الانبياء وأفعالهم نوعاً من المعجزة، لعجز اي فرد آخر من القيام بمثلها.

ومعنى هذا الكلام هو ان معجزة الانبياء لا تتلخص في سلسلة من الأفعال والحركات الخاصة، وانما تشمل كل حركة فكرية وكلامية وفعلية. ويصدق هذا الكلام على الناس بالنسبة الى الحيوانات، حيث يعجز اي حيوان عن التصرف كالانسان في الفكر والكلام والسلوك.

ولاريب في صحة هذا الكلام، وقد أولى بعض المفكرين أهمية كافية لهذه الفكرة. فيرى هؤلاء ان امتياز الانسان على الحيوان لا يقتصر على ان لديه قوة النطق وصفة ادراك الكليات، وانما حتى الادراكات الحسية عند الانسان تختلف عن ادراكات الحيوانات الحسية ايضاً، اي نوع الرؤية والسمع والشم يختلف عند الانسان عما هو عند الحيوان. وصفوة الكلام هي ان عالم الانسان يختلف من حيث المجموع عن عالم الحيوان.

ان اثبات الارتباط بين عالم الانسان وعالم الحيوان، والتأشير على نقاط الاشتراك بين هذين العالمين، ليس بالأمر اليسير، ولسنا بصدد بحث هذا الموضوع. ولربما لا يريد الغزالي هذا الموضوع مباشرة لأن كل ما يقوله هو: ان الحيوانات غير قادرة على العمل كالانسان في الادراك والقول والسلوك، كذلك أشخاص النوع الانساني غير قادرين على العمل كالأنبياء من حيث الادراك والكلام والسلوك. وقد عبر الغزالي عن هذا العجز الانساني بمعجزة الأنبياء.

ولاريب في ان هذا الفهم للمعجزة يختلف عن فهم الآخرين لها، غير ان الغزالي يصر على فكرته بهذا الشأن ويقول بأن ما يمتاز به النبي عن سائر الناس ليس العقل فحسب، وانما يتحقق هذا الامتياز في مرحلة النفس والمزاج أيضاً.

ويؤكد الغزالي ايضاً: مثلما لا ينشأ الانسان ـ في السنة الالهية والفطرة الانسانية ـ من نطفة الحيوان، كذلك يعد نشوء النبي من نطفة كل انسان، خلافاً للسنة الالهية. اضف الى ذلك ان النبي شخص مختار من قبل الله ولا نظير له في الطبيعة

والمزاج والعقل.

ويفهم من كلام الغزالي ان النبي كائن افضل من الانسان وأسمى، ولم يكتف بعدّه انساناً أسمى. وهناك الكثيرون الذين انحازوا الى جانب هذه النظرية.

ورغم ان الغزالي يعتبر النبي يشترك مع سائر الناس من حيث الصورة البشرية، الا انه يعتقد باختلافه عنهم من حيث المعنى، ويعتبره فوق بشرية سائر الناس.

وما يستفاد من ظاهر عبارات هذا المفكر والمتكلم الكبير هو انه يجيز التشكيك في الماهية ويعبر عن المرتبة العالية والمتعالية لماهية الانسان بتعبير «بشر فوق البشر».

ولسنا في معرض مناقشة مدى جواز التشكيك في الماهية، وكيفية تصور وجود مراتب مختلفة في مرحلة الذات، غير ان الذين يفسرون النظرية الافلاطونية في المثل النورية وأرباب الانواع بجواز التشكيك في الماهية، يمكن ان يفسروا نظرية الغزالي بهذا التفسير أيضاً. ولو حدث مثل هذا التفسير، لكان لزاماً علينا ان نقول بأنه يفكر افلاطونياً في هذه المسألة.

سبق ان ذكرنا بأن الغزالي تحدث عن الموازنة بين المعقول والمحسوس بشكل مفصل. ولاشك في انه قد اقترب كثيراً من افلاطون في هذا المضمار، وعبر عن تأييده لفكرته. وقد ادى عداء الغزالي للنمط الفكري الأرسطوطاليسي الى اقترابه من الاسلوب الفكري الافلاطوني في كثير من الأحيان.

اذن فكلام الغزالي حول «الرسالة»، الذي أورده في كتاب «معارج القدس» ،لا يبدو منسجماً مع ما ذهب اليه بهذا الشأن في سائر آثاره. وقد استند الى بعض البراهين لاثبات الرسالة، يشاهد في بعضها التكلف والغرابة.

ومن اجل ان نتعرف اكثر على نمطه الفكري هذا، من المناسب ان نقدم خلاصة لأحد براهينه:

الغزالي يرى انه بالامكان اثبات الرسالة والبرهنة عليها عن طريق وجود

الحركات الاختيارية.

والحركات الاختيارية عنده قابلة للتقسيم الى ما يلي:

١ ـ حركات فكرية.

٢ ـ حركات قولية.

٣ ـ حركات فعلية وعملية.

وتؤلف الحركات الفكرية أساس الحق والباطل. وينشأ عن الحركات القولية: الصدق والكذب، وعن الحركات الفعلية والعملية: الخير والشر أو الحسن والقبح، في ميدان الحياة.

ويقول الغزالي لو تؤخذ جميع أعمال الانسان ـ خيرها وشرها ـ فليس بالامكان القول بأنها واجبة جميعاً، لأنه لو أفتى أحد بمثل هذه الفتوى لأفتى بجواز قتله أيضاً. والدليل على هذا الأمر هو ان قتل صاحب الفتوى، جزء من الحركات ومشمول بهذه الفتوى.

واذا كان اداء الأعمال جميعاً، امراً غير واجب، فان تركها جميعاً غير واجب ايضاً، لأن من يُفت بوجوب ترك الحركات والأفعال، يجب عليه ان يترك التنفس أيضاً لأن تنفس صاحب الفتوى، جزء من الحركات والأفعال ومشمول بالفتوى.

ويقول الغزالي بعد ذلك بأن هاتين المقدمتين تفيدان وجوب القيام ببعض الاعمال ووجوب ترك بعضها. اي ان هناك حدوداً لمجموع حركات الانسان وأفعاله ينبغي معرفتها، كما ينبغي تشخيص ما هو واجب وحرام والتمييز بين ما ينبغي وما لا ينبغي.

ثم يثير الغزالي السؤال التالي: هل يعرف جميع افراد الانسان هذه الحدود ام لا يعرفها جميع افراد الانسان، ام يعرفها بعضهم ولا يعرفها البعض الآخر؟ ولاشك في بطلان الشقين الأول والثاني، اذ ليس بالامكان القول بأن جميع افراد الانسان يعرفون هذه الحدود كما لا يمكن القول بأن جميعهم لا يعرفونها، وعليه بالمستطاع القول ان هناك فئة من الناس تعرف هذه الحدود على الوجه الأكمل والأتم، وهم

الأنبياء وأصحاب الشرائع.

ويصل الغزالي بعد ذلك الى النتيجة التالية:

حينما يرجع المرء الى ذاته وباطنه يدرك بسهولة انه لا يعرف هذه الحدود على الوجه الأتم، ولا بد له في مثل هذه الحالة من الرجوع الى أصحاب الشرائع وأرباب المعرفة، وهذا ما يعد بحد ذاته دليلاً على وجود الرسل.

ولا يخفى على البصير ان ما أورده الغزالي كبرهان على اثبات الرسالة، فضلاً عن كونه مهزوزاً، لا ينسجم كذلك مع اصول الأشاعرة التي يأخذ بها الغزالي، اذ ان الاشاعرة لا يؤمنون بذاتية الشر والخير أو الحسن والقبح، وانما تكتسب هذه الامور معناها بعد أوامر الشارع ونواهيه. اذن اذا كانت امور العالم ـ وفق هذه الفكرة ـ ليست بالخير وليست بالشر قبل اوامر الشارع ونواهيه، فكيف يمكن وضع مثل هذه المقدمات ثم التساؤل: هل ينبغي اداء جميع الامور ام بعضها؟

فالحقيقة هي ان لزوم اداء بعض الافعال وترك بعضها، لا معنى له وفق النظرة الأشعرية قبل صدور الأمر والنهي من قبل الشارع وليس بالامكان عدها من مقدمات اثبات الشارع، لأن هذه المقدمات تفقد اعتبارها بعد اثبات الشارع، وبهذه الطريقة لا يمكن اثبات وجود الشارع من خلالها.

الجوهر الذي خاصيته معرفة الله

انبرى الغزالي في الكثير من آثاره لبحث النفس، وتحدث في هذا المضمار من زوايا مختلفة.

ورغم معارضته الشديدة للفلاسفة الا انه استند الى أفكار ابن سينا وبراهينه لاثبات وجود النفس. ولم يضف الى براهين ابن سينا بهذا الشأن سوى دليل واحد وهو الدليل الشرعي.

وخلاصة الدليل الشرعي هي ان الشرع المقدس يخاطب نفوس الناس ويلفت انتباههم الى الوعد والوعيد. واذا علمنا بأن الألم وكذلك الفرح يردان على البدن عن طريق النفس، يمكن أن نستنتج بأن الخطابات الشرعية تدل على وجود النفس.

ولسنا نريد دراسة واستعراض براهين اثبات النفس كما اوردها ابن سينا في آثاره، واستند اليها الغزالي، ولكن ما نريد ان نبحثه هنا هو عبارة قصيرة للغزالي في النفس الناطقة تقول بأن النفس الناطقة جوهر خاصيته معرفة الله. وقد وردت هذه العبارة ضمن الكلام التالي:

«واذا عرفت نفسك وأنك جوهر خاصيتك معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة ليس بمحسوس، وليس البدن من قوام ذاتك، فانهدام البدن لا يعدمك، فقد عرفت

اليوم الآخر بالبرهان»[١].

وهكذا نجد الغزالي يعتبر النفس الناطقة جوهر خاصيته معرفة الله. ويعتبر كذلك سبب هذه المعرفة هو الذكر والفكر، ويرى الإعراض عن غير الله امراً لازماً لأن ذلك يؤدي الى تحقق الذكر والفكر ولا يسمح لمرض اتباع الشهوات بالرسوخ في النفس.

ولم يبرهن الغزالي على فكرته هذه، ولكن يستشف مما ورد في كتاب «المضنون به على غير أهله» انه يريد بالمعرفة، هي تلك المعرفة المسماة بالحضورية. والمعرفة الحضورية عبارة عن مشاهدة الشيء التي تحصل عن طريق الذكر والفكر أو تهذيب النفس وتزكيتها. والذين يبلغون هذه الدرجة من المعرفة لا يجدون انفسهم في حاجة الى البرهان المنطقي، لأن عالم الحضور، يختلف عن عالم الحصول؛ في حين لا يصدق البرهان المنطقي الا على صعيد العلم الحصولي.

وتحدث الغزالي بوضوح اكبر عن هذه الفكرة في كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، فقال:

«فان القلب انما يتجلى فيه جلايا الحقائق بأن يكون معدّلاً مصقلاً منوراً، وتصقيله بالتوجه الى جنابُ القدس وبالاعراض عن مقتضى الشهوات وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات. ولا دليل أقوى في هذا من التجربة والوجدان، فكل من ليس له سبيل اليه بالعرفان ولا بالوجدان فينبغي ان يصدق به فانه درجة الايمان والله الموفق»[٢].

وهكذا نلاحظ في هذه العبارات كيف يعتبر الغزالي كلاً من التجربة والوجدان، أقوى دليل على العلم الحضوري والكشف الشهودي، ويرى في القلب الموضع الذي تتجلى فيه الحقائق.

وأثار الغزالي هذه الفكرة أيضاً في موضع آخر من كتاب «معارج القدس»

---

(١) المضنون به على غير أهله، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) معارج القدس، ص ٦١.

حين بحثه لخواص النبوة، فقال:

«واعلم ان هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هي ظنون امكانية سير اليها من امور عقلية فقط، ولكنها تجارب لما تثبت طلب أسبابها»[١].

ويريد بهذه العبارة هو انه حينما تتحقق المشاهدات الباطنية عن طريق التجربة، تتم دراسة عللها وأسباب ظهورها.

ويشبه الغزالي في موضع آخر من هذا الكتاب قلب الانسان ازاء الحقائق كالمرآة الصقيلة، ويقول: مثلما تنعكس صور الأشياء في المرآة، تنعكس صور حقائق المعلومات في قلب الانسان.

وأبدى الغزالي الاهتمام نحو أربعة أشياء خلال انعكاس صور الأشياء في المرآة، وعد كلاً منها مؤثراً في هذا الانعكاس.

وهذه الأشياء الاربعة هي:

١ ـ المرآة.

٢ ـ الصورة.

٣ ـ حصول مثال الصورة في المرآة.

٤ ـ النور الذي تظهر بواسطته الصورة في المرآة.

كذلك أبدى على هذا الضوء، الاهتمام نحو اربعة أشياء خلال تجلي الحقائق في قلب الانسان، وهي:

١ ـ القلب.

٢ ـ حقائق الأشياء.

٣ ـ حصول ارتسام هذه الحقائق في القلب.

٤ ـ النور الذي تنكشف بواسطته الحقائق في القلب. ويعبر الحكماء عن هذا النور بالعقل الكلي الذي تفيض بواسطته العلوم والمعارف على قلب الانسان.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٤.

وراعى الغزالي جهتين في مقام تشبيه القلب بـالمرآة: جـهة مـوجبة، وجـهة سلبية.

وتحدث عن الجهة السلبية، وهي الجهة التي لا يتحقق معها انعكاس الصورة في المرآة على الوجه الصحيح، فأسند ذلك الى أحد خمسة عوامل وهي:

١ ـ وجود عيب في صورة المرآة كعدم كونها صقيلة.

٢ ـ وجود الكدر أو الصدأ في زجاجة المرآة.

٣ ـ عدم وقوع المرآة أمام الصورة بالشكل المطلوب.

٤ ـ وجود ما يحول بين المرآة وصورة الشيء ويمنع تحقق الصورة.

٥ ـ الجهل بجهة وكيفية وقوع الصورة.

وهذه العوامل الخمسة التي تحول دون تحقق صورة الشخص في المـرآة عـلى الوجه الصحيح، يمكن ان تتدخل نفسها في عدم انعكاس الحقائق في قلب الانسان وتجليها فيه. فاذا كان قلب الطفل المولود حديثاً عاجزاً عن ادراك الحقائق، فلأنه يفتقد الى الاستعداد وعدم تحول قوة ادراكه الى الفعلية. كما يحول كدر المـعصية وصدأ الذنب دون ادراك القلب للحقيقة. كذلك يُعد الانحراف عن الطريق المستقيم والاعوجاج في السلوك من بين العوامل التي تحول دون تجلي الحقيقة.

ويستعين الغزالي ضمن هذا الاطار بمثال مهم فيقول بأن الشخص المطيع والعبد الصالح وان كان ذا قلب نقي، ولكن قد لا تتجلى فيه الحقيقة لأنه لم يطلب الحق من طريق صحيح، ولم يضع مرآة قلبه أمام صورة الحقيقة. فهذا الشـخص وأمـثاله يبذلون جميع هممهم في تفاصيل الطاعات والعبادات البدنية، ولم يقفوا لحظة عن توفير أسباب المعاش، ولذلك فقد انتُزعت منهم فرصة التفكر في الحق تعالى، ولم يحالفهم الحظ للتفكير في الحقائق.

ويؤكد الغزالي أيضاً انه اذا حـال صرف الهـمة في تـفاصيل الطـاعات دون الكشف عن الحقيقة، فمن الطبيعي ان يتحول صرف الهمة في الامور الشهـوانـية والأهواء النفسانية الى حائل كبير وجدار حديدي في وجه انكشاف الحقيقة.

وتوحي أفكار الغزالي هذه بأنه يولي أهمية كبيرة للفكر ويمنحه دوراً أساسياً، ولا يرى شيئاً آخر يمكن ان يقاس به. كما نراه يذم التطرف في العبادات البدنية الذي ينتزع من الانسان فرصة التفكير والقابلية على امعان النظر في الامور.

فقد يكون أحدهم صالحاً ومتغلباً على شهواته وأهوائه ونزعاته النفسية ومستعداً للتفكير الا انه قد يتعثر في بعض الأحيان ويُحرم من ادراك الحقيقة. ولربما يكمن هذا التعثر في التطبع الفكري وترسخ الفكر المسبق في النفس من خلال التقليد وبعض العوامل الاخرى بحيث يتحول في نهاية المطاف الى حجاب سميك يحول دون سطوع نور الحقيقة، فتبوء بالفشل جميع الجهود الرامية الى ادراكها.

ولهذا السبب يمكن القول: ما لم يحرر الانسان نفسه من قيد الأفكار المسبقة والعقائد السالفة التي تطبّع عليها، فلن يدرك الحقيقة أو الفكرة التي تتجلى خلافاً لها.

ويؤكد الغزالي على ان معظم المتكلمين وأصحاب التعصب الديني المتحجر، يعانون من هذا المرض وهذا الحجاب الكبير.

اذن فالجهل بالمقدمات والأسباب التي يمكن عن طريقها التوصل الى النتائج، من الأسباب التي تحول دون تجلي الحقيقة وتألقها. فالباحث عن العلم والطالب لشيء معين، لابد له ان يهيئ مقدماته، ثم يصل من خلال العلم بالمقدمات ذات الصلة بالنتيجة، الى الهدف.

وهذا هو ذات ما عبّرت عنه الكتب المنطقية بتحصيل المجهول من المعلوم، والذي تحول الى قانون منطقي معتبر. وقد ظهر فن المنطق الى الوجود لهذا السبب بالذات.

وقيل في فن المنطق: المنطق آلة قانونية تصون الذهن من الوقوع في الخطأ. والدليل على ذلك هو ان ما يطلبه الانسان في العلوم، ليس فطرياً، وبحاجة الى النظر والاستدلال دائماً.

والأمر المفروغ منه هو ان من المتعذر الوصول الى العلم النظري إلّا عن طريق الحصول على علمين سابقين، كل منهما على علاقة بالآخر.

وعليه فالذي ليس لديه المقدمات اللازمة لبلوغ علم ما أو لا تتوفر لديه معرفة كافية بطريقة الارتباط فيما بينها، لن يبلغ هدفه قط.

ويتحدث الغزالي عن وجود طرق عجيبة وغريبة ذات منعطفات والتواءات كثيرة من أجل تحصيل العلوم والحصول على الحقائق.

ويؤكد على انه قلّما يعرف أحد على وجه الكرة الأرضية من يستطيع ان يجتاز هذه الطرق الملتوية والمضائق الوعرة بسهولة. ويقول في ذات الوقت اننا لو صرفنا النظر عن هذه المشاكل والعقبات الكبيرة، لظهر ان لدى كل قلب الاستعداد الفطري لمعرفة الحقائق.

ولا شك في وجود اختلافات كثيرة بين القلوب من حيث هذا الاستعداد، رغم انها جميعاً لديها الاستعداد لادراك الحقائق، لأن النفس الناطقة جوهر شريف ورباني، وتمتاز عن سائر الجواهر بهذه المنقبة، اي الشرف والربانية.

ويستند الغزالي في رأيه هذا بالنفس الانسانية، الى عدد من الآيات القرآنية، ومنها الآية التالية:

﴿انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[١].

فيرى الغزالي ان هذه الآية تشير الى امتياز الانسان عن سائر الجواهر بميزة الأمانة.

ويستعين كذلك ببعض الأحاديث، ويقول في شرح وتوضيح أحدها بأن عالم الملكوت الذي هو عالم معرفة الحقائق والأسرار، عالم غير متناه وعظيم، وما يصل منه الى قلب الانسان محدود ومتناه.

ويُسمي الغزالي هذا العالم بالحضرة الربوبية ايضاً، لأن الحضرة الربوبية محيطة

---

(١) سورة الاحزاب، الآية ٧٢.

بجميع الموجودات. ويقول بأننا لو اعتبرنا دائرة وجود عباد الله، أفعال الله، فلابد ان نقول بأن ما يتجلى من هذا العالم في قلوبهم، هو الجنة بعينها، وهذا هو المعنى الذي يوجب استحقاق الجنة في نظر أهل الحق.

ومحصلة كلام الغزالي هي ان سعة دائرة ملك الأفراد في الجنة تتعين بحسب سعة معرفتهم بتجلي ذات الله وصفاته وأفعاله. كما ان المراد بالطاعات وأعمال الجوارح، هو تزكية القلب وتصفية النفس. وفي ظل هذه التزكية تسطع أنوار المعارف في القلب: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام﴾[1].

ويتحدث الغزالي عن وجود درجات ومراتب مختلفة للمعرفة ويقول:

«نعم هذا له مراتب فيها تتفاوت العلماء والحكماء، وكل واحد له مقدار معلوم وغايته درجة الأنبياء الذين تتلألأ أنوار الحقائق في قلوبهم وينكشف لهم أسرار الملك والملكوت في صفائح أرواحهم على أتم ظهور وأجلى بيان»[2].

الغزالي يقسم الروح الى خمسة انواع:

١ ـ الروح الحساسة.

٢ ـ الروح الخيالية.

٣ ـ الروح العقلية.

٤ ـ الروح الفكرية.

٥ ـ الروح القدسية النبوية.

وحينما يتحدث عن الأرواح الخمس، انما يعترف في الحقيقة بمراتب مختلفة للمعرفة ويهتم بخصوصية كل مرتبة من هذه المراتب. ولا شك في ان الارواح الخمس بالطريقة التي ذكرها الغزالي، تمثل المراتب المختلفة للنفس. والنفس تشمل جميع هذه المراتب في عين وحدتها وبساطتها.

الروح الحساسة عند الغزالي عبارة عن مرتبة من النفس التي تدرك المعلومات

---

(١) سورة الأنعام، ١٢٥.

(٢) معارج القدس في معرفة درجات النفس، ط مصر، ص ٧٩.

التي تقدمها الحواس الخمس. وتوجد هذه الروح في الصغار الرضّع. وتنشأ حيوانية الحيوان من هذه الروح ايضاً.

الروح الخيالية: مرتبة من النفس تحتفظ بكل ما يرد اليها عن طريق الحواس، ثم تنقله عند الحاجة اليه الى الروح العقلية التي تقع في درجة أعلى منها. ولا توجد هذه الروح في الأطفال الصغار اذ طالما يلاحظ ان الطفل يبذل الجهود من اجل الحصول على شيء ما، ولكن ما أن يُخفى هذا الشيء عنه ويُبعد عن عينه حتى ينساه ولا يعبّر عن رغبته فيه. ويختلف هذا الامر حينما يكبر، لأنه حينما يُخفى عنه الشيء الذي يريده يبقى يُصر عليه ويطالب به، وذلك لاختزان صورته في روحه الخيالية.

ويقول الغزالي بأن الروح الخيالية موجودة في بعض الحيوانات وغير موجودة في البعض الآخر. ويصف الفراشة بأنها لا تمتلك هذه الروح لأنها حينما تطوف حول لهب الشمعة وتكتوي بها تبتعد عنه ثم تعود ثانية ناسية انها قد اكتوت قبل قليل، وتكرر ذلك حتى تحترق. ويفسر عمل الفراشة هذه بأنها لا تتمتع بالروح الخيالية التي تحتفظ بالصور.

الروح العقلية، مرتبة من النفس تدرك المعاني الخارجة عن اطار الحس والخيال. وهذه هي نفسها الجوهر الانساني الخاص، الذي لا يوجد في الحيوانات والبهائم. ويمكن القول بأن متعلق ادراك هذه الروح هو: المعارف الضرورية الكلية.

الروح الفكرية، مرتبة من النفس تتلقى العلوم العقلية المحضة وتؤلف فيما بينها، فتصل من خلال ذلك التأليف وتنظيم المقدمات الى معارف اخرى يمكن ان تُعد نتيجة المقدمات.

الروح القدسية النبوية، وهذه الروح خاصة بالأنبياء والأولياء. وتتجلى فيها لوائح عالم الغيب وأحكام عالم الآخرة، ومعارف الملكوت. ويقول الغزالي بأن هذه الروح تنشأ عنها معارف ليس بمقدور الروح العقلية والروح الفكرية ادراكها.

ولا يستبعد الغزالي بعد ذلك وجود طور آخر وراء عالم العقل لا يظهر في العقل ما يظهر فيه. فكما أن العقل وراء طور الاحساس والخيال، لابد من الاعتراف أيضاً بوجود ادراك وراء طور العقل. ولذلك لا يمكن حصر آخر درجات كمال الانسان في العقل، وهذا ما يشهد عليه وجود الذوق الشعري أو الموسيقي وغيرهما لدى البعض دون البعض الآخر. فالذين يتميزون بالذوق الشعري أو الموسيقي بمقدورهم ان يخلقوا مشاهد فنية تثير الدهشة والاعجاب في النفس ويعجز الانسان عن وصفها.

ويعتقد الغزالي ان الذوق الشعري أو الفني أقرب الى فهم الناس، ولكن يمكن أن يُفهم من ذلك بأن الله قد خص الأنبياء والأولياء العظام بنوع من الذوق. ويمكن الحصول على هذا الذوق أيضاً من خلال المثابرة والسعي. اما اذا لم يُتَح بلوغ هذه المرحلة فينبغي الالتحاق بطبقة العلماء عن طريق استخدام أنواع القياسات. ولو تعذر الالتحاق بالعلماء فينبغي على الأقل الايمان بالحقيقة والانضمام الى زمرة أهل الايمان.

ولهذا السبب يقول الغزالي بأن العلم فوق الايمان، والذوق فوق العلم، لأن الذوق وجدان، والعلم قياس.

الغزالي يعتبر الايمان مجرد قبول يتحقق عن طريق التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان:

«والعلم فوق الايمان، والذوق فوق العلم، والذوق وجدان، والعلم قياس، والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان»[1].

ويُستشف من كلام الغزالي انه يريد بالايمان، تلك المرحلة التي تتحقق عن طريق التقليد، وفي مثل هذه الحالة من السهل القبول بأن العلم فوق الايمان. اما اذا كان الايمان متحققاً عن طريق الذوق والوجدان، فلاريب في انه فوق العلم، مثلما جعل الغزالي الذوق فوق العلم. فالذوق هنا عبارة عن موهبة الهية تُعطى للأنبياء،

---

(١) مشكاة الانوار، ص ١١١ ـ ١١٢.

ويحظى بها الأولياء ايضاً.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان الغزالي يوصي مخاطبيه بالوصول الى مرحلة الذوق عن طريق الجهد والمثابرة، والتنعم بهذه الموهبة الكبرى. وما يمكن استشفافه من ذلك هو انه يعترف بقابلية النفوس على بلوغ مرحلة الذوق، وأن لديها الاستعداد لاجتياز العقبات والسدود التي تعترض طريقها.

نعود فنقول بأن الغزالي يقول بأن النفس الناطقة جوهر خاصيته معرفة الله سبحانه. فاذا كان مراده بهذه المعرفة، هي المعرفة الحضورية والشهودية، يمكن أن نستنتج من ذلك بأن وصيته للآخرين ببلوغ مرحلة الذوق والوجدان، ليست وصية مبالغاً فيها او لا معنى لها، لأن بلوغ هذه المرحلة، من خواص النفس الناطقة التي تؤلف حقيقة الانسان. وعليه تُعد مرحلة الذوق والشهود من المراحل العالية للنفس الناطقة، والتي استعرضها الغزالي تحت عنوان «الروح القدسية».

الروح العقلية والروح الفكرية عند الغزالي أدنى كثيراً من الروح القدسية. فما يحصل في هذه المرحلة، لا يمكن ان يحصل في المراحل التي هي أدنى منها.

الغزالي يقول في رسالة العلم اللدني:

الانسان يحصل على المعرفة عن طريقين:

الاول هو التعليم الانساني، والثاني هو التعلم الرباني.

الطريق الاول، عبارة عن طريق عادي محسوس يسير فيه جميع العقلاء، ويتم فيه الحصول على العلم عن طريقين أيضاً الأول خارجي من خلال التعليم، والثاني باطني عن طريق التعقل والتفكر.

والعلم موجود في روح الانسان بالقوة، كالبذرة الكامنة في الأرض، أو كالجوهرة في قاع البحر وأعماق المنجم. والتعلم عبارة عن استخراج العلم من القوة الى الفعل. والتعليم عبارة عن اخراج ذلك العلم من مقام القوة الى مرحلة الفعلية. وعليه هناك نوع من التشابه والتقارب بين روح التلميذ وروح الاستاذ.

فالاستاذ في الافادة كالمزارع، والتلميذ في الاستفادة كالأرض، والعلم بالقوة

كالبذرة، والعلم بالفعل كالنبات. فحينما تبلغ روح التلميذ مرحلة الكمال، تُصبح كالشجرة المثمرة، أو كالجوهرة التي أُخرجت من قاع البحر.

وعليه لو تغلبت القوة البدنية على الروح، أصبحت حاجة التلميذ الى التعليم والتعلم اكبر، وازداد عناؤه في طريق العلم، وتطلب ذلك وقتاً اطول. وبالعكس لو تغلب نور العقل على القوى الجسمية، لأدركت الروح المستضيئة والمستعدة في لحظة من التفكير، ما ليس بمقدور الروح المظلمة ادراكه في عام. ولذلك يعلم البعض بواسطة التعلم والتحصيل، ويعلم البعض الآخر بواسطة التفكير والتدبر، رغم ان كل تعليم بحاجة الى تفكر.

الانسان ليس بمستطاعه ان يتعلم جميع المعلومات وكل شيء جزئياً كان أو كلياً، وانما يتعلم الشيء، ثم يحصل على معلومات اخرى من خلال التفكير في ذلك الشيء.

الفلاسفة والعلماء، أوجدوا معظم العلوم العقلية والاكتشافات والفنون العلمية بواسطة ما لديهم من قوة فكرية وحدس قوي وضمير نقي، وفي أقل ما يمكن من تعليم. واذا لم يكن الأمر كذلك، واذا كان من اللازم ان يتعلم الانسان كل شيء عن طريق التعليم، لظل غارقاً في ظلمات الجهل الى الأبد، اذ ليس بامكان اية روح ان تتعلم جميع الامور الجزئية والكلية واحدة واحدة. وانما تتعلم بعض الامور بواسطة التعلم كما هو الحال عند معظم الناس، والبعض الآخر عن طريق المشاهدة والتجربة، والبعض الثالث من خلال قوة الفكر وصفاء الضمير، كما هو الحال في اساس عمل العلماء.

فالمهندس لا يتعلم جميع ما يلزمه دفعة واحدة وانما يدرك بالتعليم جميع كليات وقواعد اصول الهندسة، ثم يستخرج منها بواسطة الفكر والمقايسة، الامور الجزئية.

وينطبق هذا الأمر على عمل الطبيب والفقيه والأديب.

الطريق الثاني: أي طريق التعليم الرباني، وهو طريقان:

الاول، هو الوحي، فحينما تبلغ الروح مرحلة الكمال، تتطهر من جميع الأدران، وتتحرر من جميع القيود والحدود، فيلتفت الله بحسن عنايته الى هذه الروح ويرسم فيها جميع العلوم. ولهذا يُعد علم الأنبياء أشرف من جميع العلوم وأسمى، لأنه مأخوذ من الله تعالى مباشرةً.

والثاني، هو الالهام، وهو عبارة عن العلم الذي تكتسبه النفس الجزئية للانسان من النفس الكلية اعتماداً على ما لديها من صفاء وقابلية واستعداد. ويُعد الالهام نموذجاً من الوحي؛ فالعلم الذي يُستحصل من الوحي، علم نبوي؛ والعلم الذي يستحصل عن طريق الالهام، علم لدني.

ويعرّف الغزالي في موضع آخر من الرسالة اللدنية العلم اللدني بأنه عبارة عن اشراق وسريان نور الالهام في الروح بعد التسوية، كما قال الله تعالى ﴿ونفس وما سواها﴾[1].

ويقول الغزالي أيضاً بأن هذا الاشراق أو السريان يحصل بواسطة ثلاثة طرق:

الأول، طريق تحصيل العلوم.

الثاني، طريق الرياضة والمراقبة الصحيحة، اذ قال الرسول ﷺ: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم».

الثالث، طريق التفكر. فالنفس بعد ان تتروض وتذوق ألم التعلم، تهبّ للتفكر في المعلومات التي لديها على ضوء الظروف والشرائط، فتُفتح بوجهها أبواب الغيب. كالتاجر الذي لو تصرف في أمواله وفق مبادئ الاقتصاد لانفتحت بوجهه ابواب الربح، ولو انحرف عن هذه المبادئ وتجاهلها، لغرق في بحر الخسارة. فالانسان المفكر حينما يطوي الطريق الصحيح، يُصبح مرشداً لنفسه، وتُفتح في قلبه نافذة من عالم الغيب. وقد قال الرسول ﷺ: «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة».

ما ذهب اليه الغزالي على صعيد العلم اللدني يقوم في حقيقة الأمر على مبدأ

---

(١) سورة الشمس، ٧.

واضح وهو ان العلوم كامنة في روح افراد الانسان، ولو وُجد من يجهل هذه العلوم فذلك يرجع الى بعض العوامل والأسباب المتعلقة به، وهذا يعني ان التعلم هو عبارة عن العودة الى النفس واستخراج ما هو موجود فيها بالقوة.

الغزالي يعتقد ان العلوم لا تفنى وانما تُنسى، وهناك اختلاف بين المفهومين، لأن النسيان حالة عارضة ومؤقتة، كالسحاب الذي يحجب الشمس عن العيون، وليس كالغروب الذي ينقل الشمس من هذه الجهة من الأرض الى الجهة الأخرى.

فالتعليم اذن عبارة عن ازاحة الغبار عن مرآة النفس، وعلاج الامراض التي تطرأ على الروح، من أجل ان تعود الى معلوماتها الفطرية وما كانت تعلمه منذ البداية[١].

وعلى ضوء ما سبق يتضح ان الغزالي كان يفكر بالطريقة الافلاطونية تماماً في حقل المعرفة، وان كان تبويبه للمعرفة لم يكن بالاسلوب الافلاطوني، وانما كان ذوقاً شخصياً، استوحاه من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وكان تبويباً رائعاً وجميلاً.

والأمر الجدير بالاهتمام هو ان الغزالي وفي ذات الوقت الذي يقترب فيه من النهج الفكري الافلاطوني ويعبّر عن عدائه الصريح للفكر الأرسطي، نلاحظه يُبدي بعض المرونة أحياناً فيقترب من النمط الفكري الارسطي ايضاً.

في رسالة العلم اللدني نراه يشير الى الشرائط والمبادئ الفكرية ويقول بأنه سيتحدث عن هذه الشرائط والاصول تفصيلاً في رسالة اخرى نظراً لأهمية هذا الموضوع وحاجته الى مزيد من الايضاح والشرح.

ويقصد بهذه الرسالة، تلك الآثار التي ألفها في فن المنطق. ولا يخفى على اهل البصيرة بأن ما أورده الغزالي في فن المنطق ـ والذي عبر عنه بعلم الميزان ـ لا

---

(١) استقى المؤلف معلوماته السابقة، من الترجمة الفارسية لرسالة «العلم اللدني»، ترجمة د. زين الدين كيائي نجاد، ص ٤٢ ـ ٦٥، لعدم توفر النسخة العربية لديه.

يخرج عن اسلوب ارسطو رغم استناده فيه الى الآيات القرآنية.

الغزالي ـ وعلى غرار افلاطون ـ يعتبر التعلم نوعاً من التذكر، الا انه يضع للفكر اصولاً وشرائط لا تختلف كثيراً عن تلك التي وضعها أرسطو. وقد استعرض هذه الأصول والشرائط في ثلاثة من كتبه وهي: معيار العلم، والقسطاس المستقيم، ومحك النظر.

وأكد الغزالي في كثير من الأحيان على هذه الحقيقة وهي ان الذكر ـ فضلاً عن الفكر ـ يلعب دوراً أساسياً في بلوغ مقام المعرفة. وحينما يعتبر الغزالي الفكر والذكر معاً، من اسباب حصول المعرفة، فمعنى كلامه هذا هو انه يأخذ بالطريقة الافلاطونية والاسلوب الأرسطي في حقل المعرفة.

ما قاله بهذا المضمار كالتالي:

«وعرفت أن سبب المعرفة، الذكر والفكر وإعراض عن غير الله سبحانه وتعالى. وسبب المرض المانع عن ذكر الله سبحانه وتعالى ومعرفته، الاقبال على الشهوات والحرص على الدنيا»[١].

وقد فُسِّر الذكر بأنه الاعراض عن غير الله تعالى، لأن اتباع الشهوات والأهواء النفسية يُعد مرضاً نفسياً يمنع عن الاقبال على الله تعالى.

مما يجدر ذكره هو ان الغزالي قد أورد في عبارته السابقة الذكر قبل الفكر، وهذا يوحي بأن الفكر اذا لم يسبقه الذكر، لا يوصل الانسان الى مقام معرفة الله.

أعرِفُ أحد المفكرين المعاصرين تحدث كثيراً عن الفكر والذكر الا ان التفسير الذي قدمه للذكر يختلف كثيراً عن المعنى الذي أشرنا اليه. ولا نرغب في مناقشة أفكار هذه الشخصية الفكرية، ولكننا نود الاعتراف بالحقيقة التالية وهي ان كلاً من الذكر والفكر يحظى بأهمية كبيرة، الا ان الفكر بمفرده غير قادر على الايصال الى معرفة البارئ تعالى.

وعبر الغزالي في كتاب «القسطاس المستقيم» عن الموازين المنطقية كالتالي:

---

(١) الغزالي، المضنون به على غير أهله، ط دمشق ـ بيروت، ص ٧٤.

«وهذا هو المعراج الروحاني، وهذه الموازين سلاليم العروج الى السماء ثم الى خالق السماء، وهذه الاصول درجات السلاليم»[١].

وذهب الغزالي الى أبعد من ذلك في كتاب «مشكاة الأنوار» فاعتبر حقيقة الدين بأنها السلوك من المحسوس الى المعقول.

الغزالي يعتقد بأن عالم الملك والشهادة عبارة عن جسر يُعبر منه الى عالم الملكوت، ويفسر سلوك الصراط المستقيم بأنه عبارة عن العروج من عالم الملك الى عالم الملكوت:

«فأقول لما كان عالم الشهادة مرقى الى عالم الملكوت، كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقي، وقد يُعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى»[٢].

ولا يمكن أن يُعد كلام الغزالي شعراً أو مبالغة، لأن الفكر حينما يكون معززاً بالذكر، فلن يسمح للانسان بالانحراف عن الصراط المستقيم، ويُتاح بلوغ الهدف والمقصود.

ويعبِّر الغزالي في كتاب «معارج القدس» عن السلوك الفكري، والحركات القولية، والحركات الفعلية للانسان بتعابير التأييد، والتسديد، والتعريف، وينسبها الى عالم الغيب والعالم العلوي.

الغزالي يعتقد بأن كل حركة اختيارية ـ والتي هي من خواص الحيوان ـ ذات مبدأ ووسط وكمال. ويتحتم وجود المبدأ لأن الناقص بحاجة الى الكمال ويرغب في بلوغه دائماً. ويُعد الكمال نفس بلوغ المطلوب. اما الحد الأوسط فانه يؤلف السلوك والطلب.

ويقسم الغزالي حركات الانسان الاختيارية الى: فكرية، وقولية، وفعلية، ويقول بأن الحركات الفكرية والقولية غير موجودة في الحركات الحيوانية، لأن الفكر والكلام من خواص الانسان، بل هو الفصل المميز له. وعليه فالحركات

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ٧٥.

(٢) مشكاة الانوار، ص ٩١.

الحيوانية تقتصر على الفعل والعمل. كما يصف الحركات النباتية بأنها غير منطلقة عن الاختيار، وترتبط فقط بجهتي النمو، والذبول.

ويعرف الحركة الفكرية للانسان بأنها حركة تتحقق فيها مسألة الحق والباطل، وحينئذ يجب اختيار الحق ونبذ الباطل. كما يعرف الحركة القولية بأنها مصدر ظهور الصدق والكذب، حيث يلزم انتخاب الصدق.

ويقول بأن الخير والشر يظهران في الحركة الفعلية للانسان، ولابد حينذاك من اختيار الخير والاعراض عن الشر، غير ان هذا الاختيار الذي يُدعى في مرحلة الفكر بالحق، وفي مرحلة القول بالصدق، وفي مرحلة العمل بالخير، لا يتحقق بدون تعريف، وتسديد، وتأييد، وعليه فالحركة الانسانية بحاجة الى حسن العناية الالهية التي تتجلى في صورة التعريف، والتسديد، والتأييد خلال المراحل التالية: الفكر، والقول، والعمل.

طبقاً لوجهة نظر الغزالي يظهر أثر التأييد، في الأفعال والاعمال، كي يستطيع المرء اختيار الخير والاعراض عن الشر؛ ويظهر أثر التسديد، في الاقوال كي يصبح بمقدوره اختيار الصدق والاحجام عن الكذب؛ ويظهر أثر التعريف في الفكر من اجل ان ينتخب الانسان الحق ويتخلص من الباطل.

الغزالي يعتقد ان مراتب التعريف والتسديد والتأييد، متصلة بالمراتب العلوية والملكوتية والتي يُطلق عليها اسم الملائكة المؤيدين أو الروحانيين. وحينما يُقال بأن هذه المراتب متصلة بالمراتب العلوية، فالمراد بذلك ان التعريف، والتسديد، والتأييد، امور تُقاس وتتحقق على صعيد الفكر والقول والفعل، طبقاً للمراتب الكائنة في العالم العلوي والملكوتي.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان الحركة النباتية بحاجة الى الرعاية والاهتمام من اجل بلوغ الكمال المطلوب والمتمثل في الإثمار والانتاج. كما ان الحركة الحيوانية بحاجة الى حسن الرعاية ونوع من الترتيب والتسخير من اجل بلوغ الكمال المطلوب الذي هو عبارة عن انتفاع الانسان به. اما الحركة الانسانية فانها تتجلى

في الفكر والقول والعمل، وهي بحاجة الى حسن العناية، وتتحقق من خلال التعريف، والتسديد، والتأييد الالهي، في صورة الحق، والصدق، والخير.

وهكذا نلاحظ ان الغزالي يؤكد على قضية، الفكر الحسن، والسلوك الحسن، والقول الحسن، ويرى ان تحققها في الانسان يتم في ظل التعريف الالهي. فالقول الحسن بحاجة الى التسديد الالهي، والسلوك الحسن بحاجة الى التأييد الالهي، وكلاهما يتحقق على يد الانسان.

ما قاله الغزالي بهذا الشأن كالتالي:

«وأما الحركة الانسانية فاحتاجت الى حسن عناية وتكليف بتأييد وتسديد وتعريف، فان الحركة الفكرية يدخلها حق وباطل فيجب ان يختار الحق دون الباطل. والحركات القولية يدخلها صدق وكذب فيجب ان يختار الصدق دون الكذب. والحركات الفعلية يدخلها خير وشر ويجب ان يختار الخير دون الشر، ولن يتحقق هذا الاختيار الا من تأييد وتسديد وتعريف»[١].

ومن الواضح ان فكرة الغزالي هذه يتجلى فيها الفكر الأشعري الذي يؤلف الاساس الفكري الذي يستند اليه.

الأشاعرة يعتقدون ان افعال الانسان مخلوقة من قبل الله تعالى، إلّا ان الانسان لديه مع ذلك الاستطاعة على فعله. اي انه يقوم بفعله عن اختيار وقدرة، إلّا ان الله تعالى هو الذي يوجِد فيه الاختيار والقدرة على القيام بالفعل. وعليه فالايجاد والخلق متصلان بالله، والكسب والاستطاعة متصلان بالانسان.

الأشاعرة يقولون بأن الواجبات جميعاً تحصل عن طريق السمع؛ والعقل لا يوجِب شيئاً، لانه لا يقتضي الحسن والقبح. لذلك فان معرفة الله وان حصلت بالعقل الا انها تجب بالشرع.

وللأشاعرة رأي خاص بنتيجة القياس المنطقي لأنهم لا يؤمنون بوجود علية او ملازمة عقلية بين النتيجة ومقدمات القياس، بل ان عادة الله جارية في وجود

---

(١) معارج القدس، ص ٣١.

نوع من المعية بين نتيجة القياس ومقدماته.

وعلى ضوء هذه العقائد الأشعرية تصبح فكرة الغزالي التي أوردها في كتاب «معارج القدس» قابلة للتفسير والتوضيح. فحينما يبرر حركة فكر الانسان بالتعريف الالهي، انما يشير في الواقع الى العقيدة الأشعرية بهذا الشأن. وحينما يثير قضية التسديد في القول والتأييد في الفعل، يأخذ بالاعتبار خالقية الحق وكاسبية الانسان.

والحقيقة هي ان اسلوب الغزالي في هذا الكتاب بشأن هذه الفكرة، بديع وجديد، الا انه ليس فيه شيء جديد من حيث المضمون والمحتوى.

التعقل والسياسة

يتحدث الغزالي في كتاب «معارج القدس» عن نوعين من الافعال تقوم بها النفس:

النوع الأول هي الأفعال التي تقوم بها للبدن، وتدعى بالسياسة.

النوع الثاني هي الأفعال التي تقوم بها لذاتها ومبادئها، وتدعى بالتعقل.

ويعتقد الغزالي بأن هاتين السلسلتين من الافعال متمانعة ومنفصلة كل منهما عن الاخرى، لأن النفس حينما تشتغل باحداهما تنصرف عن الاخرى. اي ان الانسان حينما يفكر في أمر معقول، يغفل عن سائر الامور النفسانية. وهذه الغفلة تحدث وكأن علاقة النفس بمثل هذه الأمور مقطوعة تماماً. كذلك يؤدي الاشتغال الدائم بالامور المحسوسة والغرق في الامور اليومية الى منع النفس عن التعقل.

ما يؤدي بالانسان الى الانقطاع عن التعقل، هو الاحساس بما يفوق الحد والاشتغال بالتخيل، فضلاً عن الانغماس في الملذات والجري خلف الشهوات والرضوخ للأهواء النفسانية، وتأجج نار الغضب، وكذلك الخوف، والحزن، والألم.

وهكذا يتضح ان من الصعوبة جداً الجمع بين هذين النوعين من الأفعال. أي قلما يوجد من يستطيع ان يجمع أو يوفق بين الشهوات النفسانية والتعقل الدقيق.

وصفوة الكلام هي ان الجمع بين ما يُدعى بالأعمال اليومية وبين ما يُعد تعقلاً

دقيقاً وجاداً، أمر في منتهى الصعوبة.

ولم يتوقف الغزالي عند هذا الحد بل ذهب أبعد من ذلك ايضاً فقال بوجود تمانع بين هذه الأفعال حتى في الحالات التي تتعرض فيها النفس في جهة واحدة للكثرة والبعثرة. فحينما يتعرض المرء للخوف والاضطراب الشديدين، ينسى الآلام التي لديه. كما ان شهوته تمنع غضبه، وغضبه يزيل خوفه.

الباحثون في النفس وحالاتها يعلمون جيداً ان التمانع في أفعال النفس وحركاتها، أمر مشهود وغير قابل للانكار.

كان لي زميل منذ ايام الدراسة، فكان اذا اشتغل بمطالعة أحد الكتب الدراسية يغرق في تلك المطالعة ويغفل عما حوله تماماً، فكنا اذ اردنا ان نقطعه عن تلك المطالعة، نضطر الى أن نصرخ فيه مراراً بصوت عال. ويمكن ان تكون حالته هذه تأييداً للفكرة التي أثارها الغزالي.

العبارة التي اوردها الغزالي لطرح فكرته هذه هي:

«ان النفس له فعلان: فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو التعقل، وهما متعاندان متمانعان فانه اذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر. ويصعب الجمع بين الأمرين»[١].

وقد يصعب على البعض للوهلة الاولى ان يقول بأن الغزالي قد استخدم كلمة «السياسة» على صعيد العقل العملي فقط، لأن الادراكات المنتسبة الى البدن لا تقع ضمن دائرة العقل العملي فقط، وانما يقع جزء منها ضمن هذه الدائرة. إلّا انه تحدث في موضع آخر من كتاب «معارج القدس» بالشكل الذي يؤكد على انه لا يريد من كلمة «السياسة» سوى العقل العملي فقط. فقد قسم قوى النفس الى قسمين: عالمة، وعاملة، ثم أجاز اطلاق لفظ العقل على كل منهما على سبيل الاشتراك في اللفظ.

يقول الغزالي بأن النفس الانسانية جوهر وحيد على علاقة بجانبيه العلوي

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط القاهرة، ص ٢٨.

والسفلي أو المافوق والمادون، ولديها قوة تتصل بواسطتها بكل من هذين الجانبين. ويرى ان القوة العملية هي القوة التي تتصل بها النفس بالجانب الذي ما دونها وهو البدن، ويُدعى هذا الاتصال بالسياسة. والقوة النظرية هي القوة التي تستفيد بواسطتها النفس من الجانب الذي ما فوقها. اي كأن للنفس وجهين:الأوّل باتجاه البدن، والثاني باتجاه المبادئ العالية. فالوجه المتجه نحو البدن لا يتلق أي شيء، ولكنها تكسب بالوجه المتجه نحو المبادئ العالية الكمال باستمرار.

اذن فالقوة النظرية عند الغزالي هي القوة التي تعمل على اكمال جوهر النفس. والقوة العملية هي القوة التي تقوم بعمل السياسة وتدبير شؤون البدن. وتمارس هذه القوة مهمة تدبير البدن بحيث توصله الى الكمال النظري في نهاية المطاف.

ويستند الغزالي ضمن هذا الاطار بآية من القرآن الكريم وهي ﴿اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾[1] ففسر رفع العمل الصالح بأنه تبدل العمل الى معرفة وتحول الفعل الى نظر[2].

وهكذا يتضح ان ما أثاره الغزالي تحت عنوان «السياسة»، هو ذات ما طرحه الآخرون تحت عنوان «العقل العملي» وان اختلف اسلوب عرضه لهذا الموضوع عن الآخرين.

آثار الحكماء المسلمين عرّفت العقلين النظري والعملي بطريقة اخرى، فقيل ان ارادة الانسان واختياره دخيلان في العقل العملي، اي قيل ان العقل العملي هو العقل الذي تُدرك به الامور التي يستطيع الانسان القيام بها، في حين تُدرك بالعقل النظري الاشياء التي لا دخل لارادة الانسان فيها.

ولربما يمكن القول أيضاً بأن العقل العملي يدرك مقدورات الانسان، والعقل النظري يدرك ما ليس من مقدورات الانسان.

فحينما يُقال مثلاً ان لكل معلول علة، والكل أكبر من الجزء، فهما قضيتان لا

---

(١) فاطر، ١٠.

(٢) معارج القدس، ص ٤١.

علاقة لارادة الانسان واختياره بهما ولا دخل له فيهما، اي لا يتميزان بشأنية الفعل أو عدم الفعل. ولكن حينما يقال الصدق حسن والكذب قبيح، فمعنى هذا انه يجب قول الصدق ويجب اجتناب الكذب. فالقضيتان الاولى والثانية، من اختصاص العقل النظري، والقضية الاخيرة ـ اي الصدق والكذب ـ من اختصاص العقل العملي.

وهذا المعنى الملاحظ في آثار الكثير من الحكماء المسلمين، قد أُخذ من الفارابي، ويلاحظ في آثار هذا الفيلسوف الكبير. ويتضح طبقاً للتعريف أعلاه ان الاختلاف بين الحكمة النظرية والحكمة العملية ناشئ عن المعلوم ولا علاقة له بنفس العلم.

اما الغزالي فقد طرح ـ كما تقدم ـ العقل النظري والعقل العملي تحت عنوان «التعقل والسياسة»، فقال بأن النفس لديها وجهان: الأول هو التعقل، والثاني هو السياسة. فتكتسب الكمال بالوجه الاول، وتدبر شؤون البدن بالوجه الثاني.

وفي مثل هذا النمط من الفهم لا ينشأ الاختلاف بين العقل النظري والعقل العملي عن المعلوم ومتعلق الادراك، وانما للنفس وفي ذات الوحدة، جانبان مختلفان ومتمانعان. وتسلك النفس على ضوء هذا الاختلاف سلوكين: مؤثرة، ومتأثرة.

ولا شك في ان الوجه الفعال ـ من حيث هو فعال ـ غير الوجه المنفعل. واولئك الذين تحدثوا عن العقل الهيولاني، تحدثوا ايضاً عن جانب انفعال النفس في مقام النظر والادراك، وشبهوه بالقوة والهيولى في عالم الاجسام.

وتحدث الغزالي عن ثلاثة معان قابلة للاطلاق على القوة وهي عبارة عن: العقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وعبر عن رأيه في ان مرحلة العقل المستفاد تشهد نفاد الجنس الحيواني والنوع الانساني، وتصبح قوة الانسان شبيهة بالمبادئ الاولى للوجود[1].

---

(١) معارج القدس، القاهرة، ص ٤٣.

ويمكن من خلال فكرته بشأن العقلين النظري والعملي ـ اللذين عبر عنهما بالتعقل والسياسة ـ ان نستشف رأيه في السياسة. طبعاً من الصعوبة جداً دراسة المواقف التي اتخذها في السياسة والتي أقام عليها حياته. ولكن حينما ندرس العقل العملي تحت عنوان السياسة، يمكن التعرف على اساس فكرته في هذا الحقل الى حد ما.

من مجموع ما سبق يظهر أن الغزالي قد أقام الاختلاف الأساسي للعقل والادراك ضمن دائرتي العقل النظري والعقل العملي على أساس ثنائية النفس الناطقة.

بتعبير آخر: بما ان النفس الناطقة كالشجرة العجيبة لديها جذور في عالم الامر وفي عالم العقل، فلابد ان يكون لعالم العقل والادراك جزءان متمايزان، يتصل كل جزء بعالمه الخاص المتناسب معه.

ويُعد صدر المتألهين الشيرازي ـ فيلسوف وعارف القرن الحادي عشر ـ من بين الذين يؤمنون بازدواجية النفس وثنائية العقل النظري والعقل العملي.

فتحدث هذا الفيلسوف الكبير في مطلع السفر الأول من الأسفار الأربعة قائلاً بأن الانسان مركب من خلطين ومعجون من عنصرين، وهما الصورة المعنوية الأمرية والمادة الحسية الخلقية. ولذلك أصبح للنفس جهتان: تعلق، وتجرد.

وعلى أساس هذه الثنوية في هوية النفس، عد العقلين النظري والعملي، متصلين بدائرتين مختلفتين.

عبارة صدر المتألهين بهذا الشأن كما يلي:

«ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية. وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرد، لاجرم اقتضت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى قوتين نظرية تجردية وعملية تعلقية»[١].

من الجدير بالذكر هو ان صدر المتألهين حينما يتحدث عن النفس الناطقة

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ١، طبع طهران، ص ٢٠.

كمعجون أو خليط، لم يغفل عن بساطتها قط، ولم ينظر اليها كمركب حقيقي، ولذلك استعمل كاف التشبيه، فقال «كالمعجون». وعليه فالنفس ذات اختلاف في عين البساطة، وذات قوى عديدة في ذات وحدتها.

ويلاحظ وجود انسجام كامل بين ما أورده صدر المتألهين في الاسفار وبين ما ذهب اليه الغزالي في معارج القدس. كما ينسجم مع الغزالي في هذه الفكرة، أحد أبرز تلامذة صدر المتألهين وهو الفيلسوف والمتكلم الكبير عبد الرزاق اللاهيجي وذلك في كتابه المعروف «جوهر المراد»[١] المؤلف باللغة الفارسية.

وبحث الغزالي العقل العملي في كتابه «معيار العلم في فن المنطق» بطريقة بحيث انتزع عنه حالة العلم والادراك فقال:

«وأما العقل العملي فقوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما تختاره من الجزئيات. لأجل غاية مظنونة أو معلومة. وهذه قوة محركة ليس من جنس العلوم. وانما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل مطيعة لاشاراته بالطبع. فكم من عاقل يعرف انه مستضر باتباع شهواته، ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي»[٢].

وهكذا نرى في هذه العبارة ان الغزالي لم يعتبر العقل العملي من جنس العلم والادراك وانما اعتبره قوة فحسب. ولذلك لا ينبغي ان يؤدي اطلاق عنوان العقل العملي على مثل هذه القوة الى انحراف الذهن، لأن هذا الاطلاق يكمن خلفه عامل واحد وهو: ان القوة تأتمر بأوامر العقل.

ومن الممكن ان تتجه هذه القوة الى الضعف، ولابد في مثل هذه الحال من تقويتها عن طريق الارتياض ومجاهدة النفس.

وحينما تضعف هذه القوة، فليس بمقدور العقل النظري ان يجبر هذا الضعف مهما كان هذا العقل قوياً.

---

(١) راجع: جوهر المراد تأليف عبد الرزاق اللاهيجي، ط طهران، ص ١٠٨.

(٢) معيار العلم في المنطق، ط دار الاندلس، ص ٢٠٩.

وعليه فالفاصل بين العقل النظري والعقل العملي اكبر مما يمكـن ان يُـتصور بكثير، لأن العقل العملي وكما تحدث عنه الغزالي ليس عقلاً بالأساس، ولا يُعد من جنس الادراك والعلم.

الغزالي يعرّف العقل في كتاب «المستصفى» بأنه مجرد هادٍ ومـرشد، في حــين يقول بأن البواعث والدواعي تنبعث من النفس. وعليه فـالعقل ليس داعــياً أو باعثاً، ولا يخلق الحركة وانما يرشد ويدل على الطريق فقط.

ومما تجدر الاشارة اليه هو ان هذه الفكرة الغزالية، منبعثة عن نوع من العقيدة الأشعرية التي يأخذ بها الغزالي وقد عايشها في كثير من الاحيان.

وعلى هذا الأساس أيضاً أثار الغزالي مسألة «شكر المنعم»، وعبر عن انكاره لوجوبها.

العارفون بعلم الكلام يعلمون جيداً ان المتكلمين المعتزليين يـعتبرون شكـر المنعم واجباً، وأقاموا عليه لزوم معرفة الله. وقـد رفـض الغـزالي هـذه الفكـرة بصراحة وقال بأنه لا يجب الا ما أوجبه الله تعالى من خلال الوعد والوعيد.

ويستدل الغزالي في ما يذهب اليه كالتالي:

لو أوجب العقلُ شيئاً، فهذا لا يخرج عن احدى حالتين: إما يهدف الى فائدة، وإما لا يهدف الى أية فائدة. ومن الواضح ان الشق الثاني يستلزم السفاهة ويُعد نوعاً من العبث؛ والعبث غير مقبول قط.

أما على صعيد الشق الأول فهناك احتمالان:

إما تعود هذه الفائدة على الله، أو تعود على الانسان.

والاحتمال الاول مرفوض وغير معقول، لأن الله اكبر من ان تعود عليه فائدة صادرة من المخلوق.

فيبقى الاحتمال الثاني وهو عودة تلك الفائدة على الانسان. ولذلك لا تخرج هذه الفائدة عن صورتين: إما أن تعم الانسان في الدنيا، أو تعمه في الآخرة.

ولا يمكن تحقق الصورة الاولى لأن شكر المنعم لا يفرز اية فائدة دنيوية، ويمنع

الانسان عن بلوغ اللذات والشهوات. كما لا يمكن ان تتحقق الصورة الثانية لأن الثواب الاخروي لا يحصل إلّا على سبيل التفضل الالهي والذي يمكن معرفته عن طريق الوعد الالهي.

ولكن اذا لم يكن الله تعالى قد أعطى مثل هذا الوعد، فكيف يمكن معرفة التفضل الالهي؟

قد يُقال بأن هناك احتمال العقاب دائماً في حالة الكفران بالنعمة والإعراض عن شكر المنعم. وفي مثل هذه الحال ينبري العقل لدعوة الانسان لقطع الطريق الآمن الخالي من الأخطار، وهذا الطريق الآمن ليس سوى شكر المنعم لا غير.

وهبّ الغزالي للرد على ذلك قائلاً:

«فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع، بل العقل هاد، والبواعث تنبعث من النفس، تابعة لحكم العقل»[1].

اي ان العقل يحدد الطريق الآمن ويؤشر عليه، ولكن ليس من مهمته ان يوجِب سلوك هذا الطريق، وانما يجب أن يُبحث عن هذا الوجوب في موضع آخر.

اذن فاولئك الذين يقولون بأن العقل داع الى الوجوب ومنشأ اللزوم، على غلط من وجهة نظر الغزالي.

وهكذا يتضح ان الغزالي يعتقد بانفصال «ما يجب» عما «هو موجود»، ولا يعتبر أحدهما منشأ للثاني.

بتعبير آخر: لا يُستعان بما هو موجود من اجل «ما يجب»، وانما لكل منهما دائرة نفوذه الخاصة.

بعض مفكري العصر الراهن ـ في الغرب والشرق ـ يعتقدون أن كل قيمة أخلاقية، تمثل ايعازاً اخلاقياً؛ وكل ايعاز أخلاقي يعبِّر عن طلب من شخص ما.

ويمكن القول بالنتيجة: ان اية حقيقة ليس بمقدورها ان تطالب أحداً ما لمجرد

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٦١.

وجودها، وانما لابد من وجود «يجب». وهذه الفكرة هي ذات الفكرة المشهورة والمختلف بشأنها القائلة: العلم لا يوجِد قيمةً، وللأوامر منبع خاص ومستقل.

يرى البعض ان القضايا الأخلاقية، بمنزلة الأوامر التي تُعطى للأشخاص. فحينما يُقال مثلاً «السرقة قبيحة»، فهذه الجملة تعادل قول: لا تسرق. واذا كان الأمر كذلك يمكن أن يُثار النزاع القائم بين المعتزلة والاشاعرة بهذا الشأن في صيغة السؤال التالي:

هل يجب فعل كل ما يأمر به الله، ام ان الله يأمر بكل ما يجب ان يُفعل؟

هذا النزاع القديم الحافل بالأحداث، طُرِح بشكل آخر: هل كل ما يريده الله حسن ام ان كل ما هو حسن يريده الله؟

ولا شك في ان المفكرين الأشاعرة يجيبون بالايجاب على الشق الاول، فيما يجيب المفكرون المعتزليون بالايجاب على الشق الثاني.

فالأشاعرة يعتبرون قوانين الشريعة وأوامرها معياراً لجميع المحاسن والمساوئ، ويقولون بأن كل ما يريده الله حسن.

الغزالي أحد كبار مفكري الأشعرية، ولذلك ينظر الى الحسن والقبح، أمرين شرعيين، ولا يعير أهمية للنظر في هذا المضمار. اي انه يعتبر حكم الشرع ليس مجرد قضية خبرية، وانما فيه نوع من التنبيه والاعلان عن الخطر، ولذلك لا يمكن التباطؤ في مثل هذه الأحكام اذ من الممكن أن يبعث مثل هذا التباطؤ على هلاك الانسان.

فعلى سبيل المثال، هناك نمطان من الحكم أو خبران بالنسبة للأسد كحيوان مفترس ضار:

الاول أن يقال: للأسد ذيل؛ يعيش في الغابة الخ.

الثاني ان يقال: آه! الأسد في حالة هجوم!

ولا شك في عدم وجود مجال للنظر والتأمل في مقابل الأحكام والأخبار من النوع الثاني. ولابد للانسان أن يحدد موقفه سريعاً ويبتعد عن موطن الخطر.

ويعتبر الغزالي احكام الشريعة وقضاياها من النوع الثاني، ويقول بأن الفرصة ضيقة ومحدودة أمام التأمل والتفكير. وانطلاقاً من هذه الزاوية انبرى الغزالي لمجابهة المعتزلة والرد على شبهاتهم.

من الشبهات المهمة والأساسية التي أثارها مفكرو المعتزلة هي: اذا كانت المحاسن والمساوئ وبالتالي وجوب النظر ولزوم المعرفة، اموراً شرعية، للزم الدور المحال، ولما أفلح الأنبياء في دعوتهم، لأن الانبياء حينما يكشفون عن معاجزهم ثم يدعون الناس الى دينهم، سيقول هؤلاء الناس: النظر في معجزاتكم ليس واجباً علينا إلّا عن طريق الشريعة، والشريعة لا تثبت لنا ما لم ننظر في معجزاتكم، الأمر الذي ينتهي الى الدور المحال.

مفكرو المعتزلة يعتبرون وجوب النظر والمعرفة، أمراً عقلياً، وحسن وقبح الامور، امراً ذاتياً، استناداً الى هذه الشبهة وبعض الأدلة الاخرى. غير ان الغزالي الذي يأخذ بطريقة الأشاعرة، هب للرد على هذه الشبهة، وأصر على شرعية الحسن والقبح ووجوب النظر والمعرفة.

الغزالي يرى ان ثبوت الشرع لا يتوقف على نظر الأشخاص في المعجزة، وانما حينما يبعث نبي ما وتؤيَّد نبوته من خلال المعجزة، فإن نبوته تؤيَّد بحيث لو نظر فيها الشخص العاقل لحصلت له المعرفة.

ويمكن القول: بأن الشريعة ثابتة، والأمر الالهي ثابت على وجوب النظر والمعرفة.

ويستند الغزالي ضمن هذا المجال الى مبدأين آخرين من المبادئ الأشعرية هما:

الأول، الواجب ليس سوى رجحان الفعل على الترك.

الثاني، الله تعالى هو المرجح في الأمور فقط.

وعليه فالله تعالى هو المرجح، والرسول هو المخبر فقط. والمعجزة هي الوسيلة التي توفر امكان المعرفة للعاقل. والعقل هو الأداة التي يتضح بها صدق المخبر. وطبع الانسان الذي لا يخلو من الم العذاب ولذة الثواب، يبعث على العمل، وتجنب

الضرر.

عبارة الغزالي بهذا الشأن هي:

«اذ لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم. فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح، والله تعالى هو المرجح. وهو الذي عرف رسوله وأمره ان يعرف الناس. ان الكفر مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء. فالمرجح هو الله تعالى، والرسول هو المخبر، والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح، والعقل هو الآلة التي يُعرف بها صدق المخبر عن الترجيح، والطبع المجبول التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر»[١].

الذين لديهم معلومات عن تأريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان جميع الحكماء المسلمين يعارضون المبدأ الأول ولا يعتبرون الرجحان أو الأولوية امراً كافياً لتحقق الشيء. ويرون ان الشيء لا يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب والضرورة. فالرجحان ـ سواء كان ذاتياً أو غير ذاتي ـ ليس بمستطاعه ايصال شيء ما الى مرحلة التحقق، لأنه ما لم يبلغ حد الضرورة والوجوب، يظل يحمل معه جواز العدم. ويبقى السؤال عن علة وجوده، بدون اجابة دائماً.

ولسنا بصدد مناقشة الصراع القديم المستمر بين المتكلمين والفلاسفة حول الأولوية وعدمها، غير ان ما يهمنا هنا هو ان ما هو مثار هنا، على علاقة بالعقل العملي الذي يؤلف مدار أفعال الانسان.

البعض يرون ان الانسان يعمل بظنه في الحياة دائماً، وقلّما يتحدثون عن العلم القطعي المنطبق مع الواقع. ويرفضون في مقام النظر، العلم القطعي والادراك المانع للنقيض.

ويرفض العلامة محمد حسين الطباطبائي رأي هذا الفريق ويقول:

«هذا الرأي ناجم عن عاملين:

---

(١) نفس المصدر، ج ١، ص ٦٢.

الأول اشكار مبدأ الادراك العلمي[١]

الثاني الخلط بين الظن الاطمئناني وبين الغاء اعتبار العلم. ولابد هنا من التمييز بين نمطين من الكلام: تارةً نقول بأن الانسان قرر اعتبار غير العلم ـ وهو الظن الاطمئناني ـ علماً، والتعامل به على هذا الاساس. وفي مثل هذه الحالة يعد الاعتبار الحقيقي من نصيب ذلك العلم، ولا يشترك العلم الاعتباري ـ الذي هو الظن الاطمئناني ـ مع العلم الا بالاسم.

وتارةً نقول بأن الانسان لا يعمل بالعلم وانما يعمل بالظن، اي ان الانسان ينزع في العمل نحو الرجحان والأولوية مباشرة. غير ان هذا الرأي لا أساس له وفكرة ساذجة، لأن الانسان محكوم في اعتباراته العملية للطبيعة ويسير في أعقاب فطرته وغريزته. وقد قلنا بأن الفطرة تقود الانسان نحو الواقعية الخارجية من أجل تحقيق هدفها، وتقيم علاقة بين القوتين الفعالة والمدركة. والادراك الذي يمكن ان يستوعبه وعاؤها في الخارج هو العلم».

ثم يضيف العلامة الطباطبائي بعد ذلك قائلاً:

«من الغريب جداً ان يتصور البعض ان الانسان يعمل بالظن فقط على صعيد العمل، وينتخب الطرف الراجح، لأنه لو صح هذا التصور لأُثير السؤال التالي: هل يُشخَّص الرجحان نفسه بالرجحان؟ فاذا كانت الاجابة بالايجاب، فمعنى هذا استمرار الرجحانات إلى ما لا نهاية من خلال ترتب بعضها على البعض الآخر ولا ننتهي الى ترجيح واقعي. اما اذا كانت الاجابة بالنفي فلابد أن تنتهي هذه السلسلة الى العلم. طبعاً لو بلغنا في سلسلة الرجحانات موضعاً نقول فيه «لاريب في انه راجح» وما شابه، نكن قد استخدمنا صفة العلم واستعملنا العلم»[٢].

وهكذا يتضح ان أي فعل يصدر عن الإنسان، ذو مصدر علمي ولابد وأن

---

(١) سلطنا فيما سبق الضوء على بطلان هذا الرأي وأثبتنا بأنه اسلوب الريبيين الحقيقيين.

(٢) العلامة الطباطبائي، اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي، ج ٢، ص ٢٠٤.

ينتهي الى نوع من الادراك الذي يدعى بالعلم أو يوصف بالعلمي.

اصطلاح «العلم» أو «العلمي» مقتبس من علم اصول الفقه. وتحدث علماء علم اصول الفقه في هذا الموضوع بشكل مفصل. وفي علم الفقه هناك وثائق لا تفيد العلم بالواقع ونفس الأمر، الا انها تحظى في ذات الوقت بشيء من الاعتبار العلمي الذي يبعث على العمل بمقتضاها.

فخبر الواحد ـ مثلاً ـ يعد في علم الفقه دليلاً يمكن الاستناد اليه والعمل بمضمونه ومحتواه. ولاريب في ان خبر الواحد لا يفيد العلم بالواقع ونفس الأمر، غير ان الأدلة المقامة على حجيته جعلته معتبراً. وعليه بمقدورنا أن نقول بأن خبر الواحد وان كان لا يفيد العلم بالواقع، الا انه يستند اليه في الفقه كدليل علمي.

ما تحدث عنه العلامة الطباطبائي بشأن العلم الاعتباري واختلافه عن الظن والنزعة الى الاولوية، يمثل في الواقع اشارة الى هذا الأمر الاصولي. فالعلامة الطباطبائي، فقيه واصولي متعمق، غير ان شهرته الفلسفية عتّمت على الكثير من علومه وكمالاته الاخرى.

اذن فالعلامة الطباطبائي يعتقد بأن أي عمل انساني، لابد وأن يكون مسبوقاً بعلم أو بما هو علمي، ولا يكفي مجرد الرجحان والأولوية لصدور الفعل.

يقول العلامة:

«الانسان، أو أي كائن حي، لا يستغني قط عن اضفاء الاعتبار على العلم، ولابد أن يضفي الاعتبار عليه بحكم الاضطرار الغريزي. اي ان الصورة العلمية ستأخذ واقعية الخارج. وعلى هذا الأساس ليس بمستطاعنا ان نتدخل من جديد في اعتبار العلم سواء كان ذلك بالاثبات أو النفي. وليس بمقدورنا قط ان ننتزع هذا الاعتبار من العلم، لأن أية خطوة نخطوها على هذا الطريق، انما نخطوها على طريق العلم، وليس بمقدورنا ان نضفي اعتباراً ثانياً على العلم، لأن مثل هذا الاعتبار قد أعطيناه في اول اصطدام لنا بعالم الخارج شئنا ام أبينا.

الانسان ليس بمقدوره ان يصل في دائرة حياته الى نقطة خالية من العمل

بالعلم. فحتى لو قال الرئيس الى مرؤوسه: منذ الآن فصاعداً، لا تنفذ أوامري التي لديك علم بها، ونفذ ما لديك شك فيها، فإنه لن يحقق بهذه اللعبة طموحه ـ اي الغاء اعتبار العلم ـ لأن المرؤوس حتى ولو نفذ ما امره به رئيسه، فإنه يكون قد اطاع رئيسه اطاعة علمية، وشخص جميع موارد الشك تشخيصاً علمياً».

اعتبار الوجوب، اعتبار عمومي لا يستغني عنه أي فعل، من وجهه نظر العلامة الطباطبائي، اي أن الفعل حينما يصدر من الفاعل، يصدر على سبيل الاعتقاد بالوجوب. ويقول أيضاً:

«هذه الفكرة وان كانت تبدو غير قابلة للقبول من خلال مشاهدة حالات مختلفة، إذ طالما يمارس الانسان اعمالاً بفعل العادة أو الجهل والعصبية وغيرها، في حين يعلم انه قام بعمل غير لازم أو غير لائق. غير ان التدقيق في هذه الموارد يؤيد صحة هذه الفكرة لأننا لو سألنا القائمين بمثل هذه الأعمال غير اللائقة: لماذا قمتم بهذا العمل؟ لقالوا: لا حيلة لنا أو لأننا اعتدنا عليها...

من الواضح ان اجاباتهم تحمل معها مفهوم الاعتذار، ومفهوم اعتذارهم هو ان وجوب الفعل مقيد بعدم تحقق العذر ومعنى هذا الكلام هو ان الفعل قد تم من خلال الاعتقاد بالوجوب.

ومما يجدر ذكره هو ان الأحكام الفقهية الخمسة اي الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والاباحة، لا علاقة لها بما تم بحثه هنا، لأن ما هو متصل ببحثنا هو اتصاف الفعل بالوجوب في مرحلة الصدور عن الفاعل. وهذا وصف عام يشمل جميع الافعال، بينما الاحكام الفقهية الخمسة تعد من صفات الفعل في نفسه. وليس بالامكان عدها عامة»[١].

ولا نريد أن نقارن بين أفكار الغزالي وأفكار العلامة الطباطبائي أو ان نحكم بين الاثنين، لأن الغزالي مفكر أشعري عاش في القرن الخامس الهجري وكانت لديه ظروفه الخاصة. والعلامة الطباطبائي مفكر اسلامي وفيلسوف شيعي عاش

---

(١) نفس المصدر.

في القرن الرابع عشر وله ظروفه الخاصة ايضاً. ما يحظى بالأهمية على هذا الصعيد هو فعل الانسان المتصل بالعقل العملي، والذي هناك نقاش طويل حوله بين المفكرين.

بعض المفكرين يرون عدم وجود أي وجوب أو ضرورة في أفعال الانسان الاختيارية، وما يثار تحت عنوان «الوجوب»، ليس سوى الرجحان أو الأولوية. ويُعَدّ الغزالي أحد هؤلاء حيث عرض هذه الفكرة في آرائه.

ولابد من الاشارة الى أن هذه الفكرة ـ وكثيراً من الأفكار الأشعرية ـ قد حظيت باهتمام عدد كبير من المفكرين الغربيين خلال القرن العشرين. فيرى كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين ان «التجربة الفردية»، محك يمكن ان يُختبر فيه اعتبار النظريات القديمة والحديثة. ويعد الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» أحد رواد التجربة الفردية لأنه حينما يقول «أنا افكر اذن أنا موجود»، انما يضع بداية النظام المعرفي تجربة فردية له.

ويعد اساس انفصال الانسان عن الطبيعة وكذلك انفصال الناس بعضهم عن بعض، كامناً في التجربة الفردية على أحد الاعتبارات. والدليل الآخر لانفصال الانسان عن الطبيعة، لابد من البحث عنه في مسألة الفصل بين الواقعيات والقيم.

بتعبير آخر: انفصال الانسان عن الطبيعة، يجد قالبه الطبيعي في الانفصال بين الواقعيات والقيم.

هبّ بعض المفكرين الغربيين لإثارة هذه الفكرة في صيغة السؤال التالي: اذا كان عالم الواقعيات ـ اي العالم الذي يخضع للدراسة ـ مجرداً عن كل بعد أخلاقي، فما هو مصير الأخلاقيات؟ ولو انفصلت القيم عن عالم التجربة العلمية، فالى اين تذهب؟

أجاب البعض قائلاً:

تقع الجوانب الأخلاقية ضمن دائرة الانتخاب والالتزام الفرديين. فالقيم ليست متصلة بعالم العلم، ولذلك يلزم ان تكون واقعة في عالم آخر. فالقيمة ذات صلة الى

حد ما بارادة الانسان، كاتصال الظل بظل آخر.

الالتفات الى ما سبق يكشف عن النتائج الوخيمة التي يفرزها رفض العقل وقابليته واستعداده. ويعد الأشعرية اول من أثاروا علامة استفهام على العقل في العالم الاسلامي، وشككوا في قابليته على الادراك. وفي مقابل هذا التشكيك بالعقل، كان لديهم ايمان راسخ بالشريعة السماوية، ويحلون مشاكلهم من خلال التمسك بقوة الله المطلقة.

فعلى صعيد المسألة التي نحن بصددها يقول الغزالي ـ بصفته متكلماً اشعرياً ـ ان وجود الفعل عبارة عن رجحان وأولوية لا غير. كما يقول بأن المرجح هو الله فقط من اجل تجنب الوقوع في المشاكل الناجمة عن مثل هذه الفكرة.

من الواضح ان الانسان حينما يعد الله تعالى مرجح الأفعال، لم تكن لديه مشاكل وأزمات العالم المعاصر، ولم يكن يعرف غربة الانسان.

المفكرون الماديون المعاصرون، عبروا عن شكهم في قدرة العقل الانساني من جهة، وأنكروا الشرائع السماوية من جهة اخرى. ومن الواضح ان الانسان حينما يشكك في قاعدتي العقل والشريعة السماوية، فلا تبقى لديه قاعدة يستند اليها سوى التجربة الفردية. في هذه القاعدة يقف الانسان على غربته ويشعر تمام الشعور بوحدته.

الكثيرون يعلمون بموقفهم في العالم ويدافعون عنه، شعوراً منهم بأن الانسان لا يستطيع ان يحمل أعباء مسؤوليته في هذه الحياة الا من خلال هذا الموقف وهذه القاعدة، وحينذاك سيتمكن من تحقيق وجوده.

هؤلاء يقولون انه لا يوجد قانون أخلاقي عام بمقدوره ان يدلك على ما ينبغي أن تفعل. كما لا توجد في هذا العالم اية أمارة مقبولة، لذلك يتحتم على الانسان ان يلتزم بمسؤوليته في الحياة، دون ان يكون هناك معيار في هذا المضمار. فالانسان هو الذي يعقد العزم؛ وعقد العزم هذا لا يقاس بأي معيار أو مقياس. فارادة الانسان هي التي تمثل أساس الحياة ؛ وكل شيء تابع لهذه الارادة.

الأشعرية يقولون بأن ارادة الله تعالى، تمثل أساس الحسن والقبح، ومصدر الخير والشر، ويقولون: «ما يريده الله حسن؛ وما لا يريده، قبيح». أما في الفكر المادي المعاصر، فقد حلت ارادة الانسان محل ارادة الله ثم أصبحت هذه الارادة مطلقة العنان.

العلامة الطباطبائي يعتقد أن اعتبار الوجوب، هو اعتبار علمي لا يستغني عنه أي فعل من أفعال الانسان. واعتبار الوجوب هذا هو النسبة بين القوة الفعالة وأثرها، ويقول:

«هذه النسبة وان كانت واقعية وحقيقية، إلّا ان الانسان لا يضعها بين القوة الفعالة وأثرها الخارجي المباشر، وانما يضعها بينه وبين الصورة العلمية الاحساسية التي كانت لديها القوة في حالة تحقق الأثر والفعالية. كمثال: حينما يريد فعل الاكل، فلا يضع النسبة المذكورة في المرة الاولى وبشكل مباشر بين نفسه وبين الاعمال التي تمارسها اليد والشفتان والفك والفم واللسان والمريء والمعدة والكبد والعروق وغيرها أثناء التغذية، وانما يتذكر الشبع في حالة الجوع، فيضع نسبة الضرورة بين نفسه وبين الشعور الباطني بالشبع أو اللذة والحالة الملائمة التي كانت لديه في الشبع...

اذتن فالفكر الذي يظهر للانسان في فعل الأكل قبل أي شيء آخر هو ان عليه ان يحقق مطلبه هذا، اي الشبع. ومن الواضح ان نسبة «يجب» قد انتُزعت في هذا الفكر من بين القوة الفعالة وحركتها، ووُضعت بين الانسان وحالة الشبع. ومن الواضح ان هذا امر اعتباري، فأخذ «الشبع» صفة الوجوب بعدما كان يفتقده.

اذن يمكن القول: صفة الوجوب واللزوم، متعلقة في الواقع بالحركة الخاصة التي هي عمل القوة الفعالة وأثرها، غير ان الانسان ينقلها الى صورته العلمية الإحساسية، فيحصل على معنى «يجب»»[١].

وعلى ضوء ما سبق يتضح ايضاً ان الغزالي يأخذ بالنسبة بين القوة الفعالة

---

(١) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٨٤.

والأثر الخارجي، لأنه ذهب في كتابه «معيار العلم» الى اعتبار العقل العملي مجرد قوة نفسانية تبعث على تحريك القوة الشوقية.

اذن ما عرضه العلامة الطباطبائي كحكيم وتجاهلَه الغزالي كمفكر أشعري هو: نقل النسبة من بين القوة الفعالة وأثرها الى الصورة العلمية الاحساسية.

وللغزالي فكرة اخرى ضمن هذا الصعيد ايضاً عرّف من خلالها العقل بأنه آلة وأداة. ولا يتسع المجال لاستعراض هذه الفكرة ومناقشتها، ولكن ما يمكن قوله هو ان إضفاء الصفة الآلية على العقل، لا ينبعث الا من روح جدلي متكلم، حيث توحي هذه الفكرة بأن العقل ليس سوى خادم للالهيات. وهي فكرة تتعلق ولاشك بأولئك الذين لم يتمكنوا من الخروج من اطار الاستدلالات الجدلية.

الفضائل الأربع

ذكرنا قبل ذلك بأن الغزالي أثار العديد من الافكار في النفس وحالاتها، تكشف بما لا يقبل الشك عن تأثره بابن سينا. وبين افكار الغزالي هذه بعض النقاط والمؤشرات المهمة الجديرة بالدراسة وامعان النظر.

من الأفكار التي أثارها الغزالي، فكرة الفضائل الأربع، وهي:

١ـ الحكمة التي هي فضيلة القوة العقلية.

٢ ـ الشجاعة التي هي فضيلة القوة الغضبية.

٣ ـ العفة التي هي فضيلة القوة الشهوية.

٤ ـ العدل الذي هو عبارة عن وقوع كل قوة من القوى السابقة في نظام ينبغي ان تقع فيه.

ويعتقد الغزالي ان معظم فضائل الانسان ورذائله منبعثة من ثلاث قوى هي:

١ ـ قوة التخيل.

٢ ـ قوة الشهوة.

٣ ـ قوة الغضب.

هذه القوى الثلاث بمقدورها مساعدة نفس الانسان وايصاله الى الكمال والسعادة، كما بامكانها اغلاق طريقه نحو الكمال وإلقاؤه في هوة الضياع وسوء

الحظ.

ويتضح مما سبق ان الغزالي قد نسب فضائل الحكمة، والشجاعة، والعفة الى قوى متناسبة معها، وهي القوى الثلاث السابقة، الا انه لم ينسب فضيلة العدل الى منبع او قوة خاصة.

يرى الغزالي ان العدل حالة يجب ان تعم جميع القوى الثلاث ولذلك لا تعد جزءاً من اجزاء الفضائل، وانما هي عبارة عن جميع الفضائل. ومعنى هذا الكلام هو ان العدل يهيمن على سائر الصفات. ومتى ما تحققت الفضيلة، تحققت صفة العدل ايضاً.

ومن ميزات العدل عند الغزالي ايضاً هي ان هذه الفضيلة وعلى عكس سائر الفضائل لا تقع بين رذيلتين احداهما في جانب الافراط والاخرى في جانب التفريط، وانما لديها مقابل واحد فقط هو صفة رذيلة الجور أو الظلم. والدليل على هذا الأمر هو عدم وجود حد وسط بين الترتيب وعدم الترتيب، على غرار عدم وجود مثل هذا الحد ايضاً بين الحق والباطل والوجود والعدم. وعلى أساس هذا المعنى قيل: «بالعدل قامت السماوات والأرض».

نظام العدل في سائر ارجاء الكون يبدو وكأن العالم بأسره كالشخص الواحد الذي تتعاون فيه جميع القوى والأجزاء ويكمل بعضها عمل البعض الآخر.

ويعتبر الغزالي الفضائل الثلاث الاخرى ـ اي الحكمة، والشجاعة، والعفة ـ امراً متوسطاً بين حدي الافراط والتفريط، وقال بأن الحكمة قد امتدحها الله تعالى ونزلت فيها الآية التالية: «ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً»[1]. واستشهد بالحديث النبوي التالي أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن».

الغزالي ينسب الحكمة الى العقل ويقسمها الى: حكمة نظرية، وحكمة عملية. وعدّ اطلاق عنوان الحكمة على العقل العملي اطلاقاً مجازياً لأحد الاعتبارات، لأن ما يُدرَك بواسطة العقل العملي، كالزئبق، في حالة سيلان وتحول، ويختلف

---

(١) سورة البقرة، ٢٦٩.

باختلاف الأشخاص.

ويرى ان ما يعدّ فضيلةً في حالة ما ولشخص ما، قد يعد رذيلة في حالة اخرى ولشخص آخر، في حين يستلم العقل النظري الحقائق الكلية الضرورية من المبادئ العليا، ولا تختلف هذه الحقائق باختلاف الأعصار والأمم. ولذلك من الأجدر اطلاق اسم «الحكمة» على العقل النظري بدلاً من العقل العملي، وان كان اطلاقه على العقل العملي اكثر اشتهاراً.

يعتبر الغزالي فضيلة الحكمة أمراً متوسطاً بين طرفي الافراط والتفريط، ويعتبر كلاً من هذين الطرفين رذيلة. وهذه الرذيلة في طرف الافراط عبارة عن الحالة التي ينجر فيها الانسان الى وادي المكر والحيلة، ويستخدم قوتيه الشهوية والغضبية بما يفوق ما هو بحاجة اليه منهما. والرذيلة الواقعة في طرف التفريط هي عبارة عن ذلك الشيء الذي يمكن تسميته بالبله أو الحمق.

وتقع فضيلة الشجاعة بين طرفي الافراط والتفريط أيضاً. وما يقع في طرف الافراط يدعى رذيلة الشره في الشهوة، وما يقع في طرف التفريط يدعى الخمود والتقصير عما هو واجب منها.

ويعتبر الغزالي العقل والشرع، معيار الاعتدال وميزان الحد الوسط في الفضائل الأخلاقية.

نعود فنقول بأنه لا يعتبر العدل امراً متوسطاً بين رذيلتين، ويقول:

«ولا يكتنف العدل رذيلتان، بل رذيلة الجور المقابل له، اذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط، وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت السماوات والأرض»[١].

اذن فالغزالي لا يرى وجود تفريط وافراط في تحقق العدل، ويعتبره أساس اقامة السماوات والارض. ومعنى هذا الكلام هو ان العدل ليس جزءاً من الفضائل، وانما هو كل الفضائل. وحين لا يوجد العدل، لا توجد أية فضيلة.

ولو قال أحد: تعد الحكمة من العدل بنفس الحجم الذي يعد فيه العدل من

---

(١) معارج القدس، ط مصر، ص ٧٣و ٧٤.

الحكمة، لما ابتعد عن الحقيقة، لأن فضيلة الحكمة تتحقق على أساس الاعتدال مثلما تتحقق فضيلتا الشجاعة والعفة على اساس الاعتدال والحد الوسط ايضاً. وفي مثل هذه الحال لابد أن يُطرح السؤال التالي: هل تلك المجموعة من المعارف البشرية التي لا تقوم على أساس العدل، لا تعد من الفضائل؟

بتعبير آخر: لو كانت هناك طائفة من العلوم والمعارف تعمل على ايجاد الخلل في العلاقة ما بين الانسان والكون وتبعث على غربة الانسان، فهل يمكن عدها ضمن فضيلة الفضائل؟

وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ويمكن التردد في فضيلة بعض العلوم والمعارف البشرية. فما اكثر اولئك الذين يعيدون هذه العلوم والمعارف الى بعض الفرضيات، واعتبار هذه الفرضيات نتيجة ارادة ما. ولا يعترفون بمعيار واقعي لهذه الارادة ولا بأي سؤال في هذا المضمار. اي انهم يقولون بأن الارادة لا تقوم على معيار واقعي، وان كل معيار انما هو وليد ارادة الانسان.

وفي مثل هذه الحالة، كيف يستطاع اولئك الذين يعتبرون العدل أساساً للحكمة، أن يضعوا هذا الجزء من علوم الانسان ضمن اطار الفضائل، والنظر اليه كحكمة؟

والسؤال الآخر هو: كيف يعتبر الغزالي نفسه أشعرياً بينما يعتبر العدل اساس جميع الفضائل؟

المطلعون على تاريخ علم الكلام، يعلمون جيداً ان الأشعرية لا يرون لزوم صفة العدل لله، ولا يعتقدون بالحسن والقبح الذاتيين؛ اذن كيف يمكن تبرير موقف الغزالي ازاء العدل مع ما لديه من انتماء أشعري؟

ولاريب في ان هذا التساؤل لا يقتصر على هذه الحالة، بل نلاحظ الكثير من الحالات التي يتخذ فيها الغزالي مواقف لا تتماشى مع المذهب الأشعري. ومن هنا نقول بأن الغزالي قد اختار المذاهب الأشعري في بادئ الامر، الا انه لم يبق وفياً لهذا المذهب في كثير من آرائه ومواقفه.

قيل ان الغزالي سُئل هل هو حنفي ام شافعي؟ فأجاب انه على مذهب البرهان في العقليات، وعلى مذهب القرآن في الشرعيات؛ وهذا ما يؤكد على انه لم يلتزم لا بمذهب الشافعي ولا بمشرب الأشعري.

طبعاً، الغزالي هب لمعارضة الفلاسفة ومقارعة ارسطو، ورغم ذلك لم ينجح في الخروج من هيمنة افكار أرسطو وتأثير امواج فلسفته. فحينما يعتبر العدل أساس الفضائل، يتضح انه واقع تحت تأثير فكرة أرسطو شاء ام ابى.

أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، يعتبر العدل أكمل الفضائل، ووصف العدل قائلاً: «لا نجمة الليل ولا كوكب الصباح يستحقان الاشادة كالعدل». وقال فيه ايضاً «العدل محتوى كل فضيلة».

اذن يعتبر أرسطو العدل، أكمل الفضائل، اذ تطبَّق فيه الفضيلة الكاملة، وعدّ كاملاً لأن من تتوفر لديه هذه الفضيلة فانه ليس يطلبه لنفسه فقط، وانما يجريه من اجل الآخرين ايضاً.

الكثيرون بمستطاعهم العمل بالفضيلة في شؤونهم الفردية، غير انهم لا يمتلكون هذه القابلية في الشؤون المتصلة بالآخرين.

اذن فالعدل عند أرسطو، ليس جزءاً من الفضيلة، وانما هو الفضيلة كلها. كما ان اللاعدل ليس جزءاً من الرذيلة، وانما هو الرذيلة كلها.

ويستشف من كل ما سبق ان العدل عين الفضيلة، غير ان لكل منهما ماهية يختلف بها عن الآخر. اي أن العدل هو «عدل» من حيث ارتباطه بالآخرين، وهو «فضيلة» من حيث كونه «ملكة محضة بسيطة»(١).

ويقول المفكر الروسي «الك دروبينسكي» في كتابه «تاريخ علم الأخلاق»:

«رسم أرسطو بأسلوبه الخاص مشروع الفضائل الأربع الجوهرية القديم. ويولي سقراط للعقل تقدماً على الفضائل الثلاث الباقية ويعتبرها تابعة له.

اما افلاطون فانه يقدم العدل ويضعه على رأس الفضائل، ويرى ان هذه

---

(١) ارسطو، الاخلاق النيقوماخية، ترجمة ابي القاسم بورحسيني، ج ١، ص ١٣٢.

الفضيلة تعود غالباً الى النظام الاجتماعي الموجود ويطالب بالبحث عنها في التوزيع المتوازن للفضائل، والحقوق، والواجبات فيما بين الطبقات الاجتماعية، ويعتقد بأن أي أحد لا يتمتع بالعدل بشكل فردي، وانما هو خصوصية اجتماعية، وشبيه في كلّيته بالنظام.

ويتفق ارسطو مع مثل هذه الفكرة ازاء العدل، ويضعه على رأس الفضائل الاخرى. ويرى ان العقل والشجاعة فضيلتان متصلتان بالانسان نفسه وهما حسنتان بشكل مطلق. اما العدل فهو صفة تشرف على علاقات الفرد بسائر الأفراد وبالمجتمع. وأفضل الناس ليس ذلك الذي يمارس الفضيلة مع نفسه، وانما هو ذلك الذي يمارسها مع الآخرين ايضاً. ولاشك في صعوبة مثل هذه الممارسة.

وهكذا نفهم ان ارسطو كان يعتبر الفضيلة الفردية عنصراً تابعاً للمصالح الاجتماعية، في حين كان حذراً جداً من تأسيس اخلاق قائمة على المصلحة والنفع.

نبوغ أرسطو عمل على كشفه عن خصوصية الأخلاق. ويعد اول من أثار موضوع «الانتخاب» في تاريخ الأخلاق»[١].

ولاريب في ان المفكرين المسلمين قد أخذوا بهذه الفكرة وعكسوها في آثارهم. وحينما يطرح الغزالي هذه الفكرة في آثاره رغم كل ما لديهم من عداء ومعارضة لأرسطو، فمن الطبيعي ان نراها مستعرضة في آثار سائر المفكرين المسلمين.

ويعدّ نصير الدين الطوسي من بين المفكرين المسلمين الذين تحدثوا عن الفضائل الأربع في آثارهم بعد الغزالي. وأثار نصير الدين الطوسي هذا الموضوع في كتابه «الأخلاق الناصرية» الذي صنفه استجابه لطب ناصر الدين عبدالرحيم المحتشم القهستاني، وقد وقع تحت تأثير الحكماء في هذا الكتاب وتحدث باسلوب ارسطو.

---

(١) الك دروبينسكي، تاريخ علم الأخلاق، ترجمة فريدون شايان، ص ٣٨ ـ ٣٩.

ولنصير الدين الطوسي كتاب آخر في الاخلاق يختلف كلياً عن الكتاب الاول، ويتميز عنه من حيث الاسلوب والأجواء، عنوانه: اوصاف الأشراف.

الغزالي الذي عاش قبل نصير الدين الطوسي بفترة طويلة نراه وفي ذات الوقت الذي يتحدث عن الفضائل الأربع باسلوب أرسطو، يؤلف كتباً في الأخلاق تختلف كثيراً عن اسلوب ارسطو، مثل كتابي إحياء علوم الدين، وكيمياء السعادة. وقد ألف الكتاب الأخير باللغة الفارسية.

قسم الغزالي كتاب «إحياء علوم الدين» الى أربعة ابواب هي:

١ ـ ربع العبادات.

٢ ـ ربع العادات.

٣ ـ ربع المهلكات.

٤ ـ ربع المنجيات.

وقسم كل باب الى عشرة فصول، ليبلغ مجموع مباحث هذا الكتاب اربعين مبحثاً.

واستمر الغزالي على هذا الاسلوب في كتابه الآخر «كيمياء السعادة» وقسمه الى اربعة فصول، وهي لا تختلف عن الفصول الأربعة لكتاب احياء علوم الدين. والاختلاف الوحيد الملاحظ هو انه جعل عنوان الفصل الثاني في كتاب كيمياء السعادة «المعاملات» بدلاً من عنوان «العادات». كما قسم كل فصل الى عشرة اصول على غرار كتاب احياء علوم الدين.

وسعى الغزالي في هذين الكتابين لدراسة القضايا الأخلاقية على أساس الموازين الاسلامية، مستنداً خلال ذلك الى الكتاب والسنة باذلاً كل ما لديه من جهد على هذا الطريق.

ولاريب في ان هذا المفكر الكبير وفي ذات الوقت الذي اتخذ من الكتاب والسنة أساساً لعمله، استخدم ايضاً ذوقه ونبوغه في تفسير الآيات والأحاديث، وقدم للمجتمع البشري آثاراً رائعة بديعة.

قلنا ان الغزالي قسّم كلاً من كتاب «احياء علوم الدين» و«كيمياء السعادة» الى اربعين فصلاً أو أصلاً. ولم يكن انتخاب العدد (٤٠) في تبويب هذا الكتاب، من قبيل الصدفة أو التفنن، وانما هناك احتمال كبير من ان يكون هذا الانتخاب منبثقاً من قدسية خاصة كان الغزالي يوليها لهذا العدد. فالعدد (٤٠) من بين الاعداد التي يحترمها اهل الارتباض وارباب السلوك. وقد ورد في الاحاديث الاسلامية بوجود آثار خاصة تترتب على حفظ أربعين حديثاً، ولذلك نجد كثرة الكتب التي تحمل عنوان «الأربعين حديثاً».

وورد ايضاً ان خلق طينة آدم استمر اربعين، وهذا ما يمكن ملاحظته في بعض الروايات... ولهذه الفكرة جذور في القرآن الكريم، وهذا ما تؤيده قصة نبي الله موسى عليه السلام.

ولو عدنا الى الوراء وتفحصنا آثار الحكماء المسلمين الذين عاشوا قبل الغزالي لرأينا ان معظم ما صنف في حقل الأخلاق، اما يحمل الطابع الفكري الافلاطوني، او هو قريب من الاسلوب الارسطوطاليسي، ومنها كتاب «السعادة والاسعاد في المسيرة الانسانية» تأليف ابي الحسن العامري النيشابوري، وكتاب «تهذيب الأخلاق» تأليف احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه.

ابوالحسن العامري، من أهالي خراسان، وتوفي عام ٣٨١هـ ويقترب الى الفكر الافلاطوني في كتابه «السعادة والاسعاد» ويطرح المسائل الاخلاقية بالاسلوب الافلاطوني ايضاً.

وهذا الفيلسوف الذي يعد من رواد الفكر الفلسفي قبل ابن سينا، خلّف العديد من الآثار المهمة الاخرى ومنها كتابه «الأمد على الأبد».

ابن مسكويه، كان معاصراً للبيروني وابن سينا، وولد في مدينة الري الايرانية. وانتخب في كتابه «تهذيب الأخلاق» اسلوب ارسطو، وعرض المسائل الاخلاقية وفق اسلوب فلاسفة اليونان.

ولم يكن ابن مسكويه فيلسوفاً فحسب، وانما كان طبيباً ولغوياً ومؤرخاً ايضاً.

وكان ذا حظوة لدى عضد الدولة البويهي، وتوفي عام ٤٢١هـ. وما ذهب اليه في الاخلاق، كان تركيباً من آراء افلاطون وأرسطو وجالينوس وأحكام شريعة الاسلام، غير ان الافكار الارسطية هي الغالبة على سائر العناصر الفكرية في آثاره. ومن آثاره المهمة الاخرى: تجارب الامم، وتطهير الأعراق.

ولاشك في ان مثل هذه الآثار وغيرها من الكتب الاخرى التي ألفها كبار الكتّاب ما قبل القرن الخامس الهجري، لم تكن خافية على بصر الغزالي الحاد. فكان هذا المفكر الكبير قد طالع آثار كبار الكتاب المسلمين الذين سبقوه، فكان لهذه المطالعة وكذلك لانتمائه للمذهب الأشعري، تأثير على فكرته القائلة بسراية البدعة الى الدين الاسلامي واستتار الحقائق الدينية خلف حجاب أفكار الأجانب وعقائدهم. ولهذا السبب وأسباب اخرى شمر عن ساعد الجد لتطهير الدين الاسلامي من كل ما هو غريب عليه، فكان كتابا «احياء علوم الدين» و«كيمياء السعادة» وغيرهما خطوات على طريق تحقيق ما صبا اليه.

التأثير الذي تركته آثار الغزالي على العالم الاسلامي طوال القرون المتمادية، هو من الضخامة بحيث لو أنعم أحد النظر فيه لشعر بالحيرة والتعجب.

وعبّر ملا محسن الفيض الكاشاني ـ تلميذ صدر المتألهين ومن كبار الحكماء المسلمين في القرن الحادي عشر الهجري ـ عن تأييده لأهمية وعظمة كتاب «احياء علوم الدين»، ووصفه بأنه عظيم على صعيد الأخلاق، وقال بأن العيب الوحيد الذي يعاني منه هو خلوه من أخبار وروايات أهل البيت عليهم السلام. ولذلك هب لسد هذه الفجوة، ورفع هذا العيب عن هذا الكتاب، فأعاد كتابته تحت عنوان «المحجة البيضاء».

والواقع هو ان الفيض الكاشاني حينما يهبّ لرفع النقص عن كتاب احياء علوم الدين، انما يعبر عن اعترافه بهذه الحقيقة وهي ان هذا الكتاب لا نظير له على صعيد الأخلاق، وليس بالمستطاع العثور على كتاب افضل منه من حيث الاسلوب والتنوع.

على اية حال، لم يقتصر تأثير الغزالي، على الجزء السني من العالم الاسلامي، وانما امتد هذا التأثير حتى الى الجزء الشيعي ايضاً.

ولدي تجربتان شخصيتان فيما يتعلق بتأثير الغزالي على العالم الاسلامي خلال زيارتين لي: واحدة الى غرب العالم الاسلامي، واخرى الى شرقيه.

في عام ١٩٧٧ توجهت من جامعة الفردوسي في مدينة مشهد التابعة لمحافظة خراسان، الى المغرب. وأقمت في هذا البلد مدة شهر كامل كنت ابكّر في كل يوم الى المكتبة المركزية في مدينة الرباط لمطالعة الآثار النفيسة والمخطوطات في هذه المكتبة.

كان امين المكتبة رجلاً متديناً وصالحاً وبذل ما يستطيع من جهد في سبيل ان اطلع على المخطوطات. وأحاطني أحد مساعديه ـ وكان متديناً هو الآخر ـ بكثير من المحبة والتقدير حتى انه كان يدعوني الى شرب الشاي والقهوة في بعض الأحيان.

قال لي هذا الرجل الأخير في احدى محادثاته معي انه بات يأتي في كل يوم الى المكتبة بشوق وحماس وحتى قبل الموعد المقرر بدقائق، وانه يفعل كل ذلك من أجلي. ثم طرح عليّ بعد ذلك السؤال التالي: هل تعرف لماذا؟

قلت له: لا يخطر ببالي شيء في هذا المجال.

قال: لأنني كلما اراك في المكتبة وأتذكر انك قادم من خراسان، تتجسد أمام عيني مشاهد حياة الغزالي وإمام الحرمين الجويني، وخراسان الكبرى. وكلما ازداد تفكيري في هذا الأمر تعاظمت مشاعري الدينية والاسلامية.

كان لذكر الغزالي جذّابية لدى هذا الشخص، بحيث انّه كان يصغي الى حديثي عنه بجميع جوارحه.

والتجربة الاخرى هي اني حضرت مع صديقي العزيز الدكتور غلام رضا الأعواني المؤتمر العالمي للفلسفة الذي عُقد في مدينة جاكارتا عاصمة اندونيسيا عام ١٩٨٩. استمر هذا المؤتمر مدة اسبوع كامل، فكان يتحدث فيه كل يوم بعض

أساتذة الفلسفة من مختلف أرجاء العالم في شتى المواضيع الفلسفية والثقافية.

وتحدث أحد الاساتذة الأمريكيين عن «النور» في فلسفة الشيخ شهاب الدين السهروردي، محاولاً التأكيد على غير مادية النور في هذه الفلسفة، فجوبه هذا الاستاذ باعتراض الكثير من أعضاء هذا المؤتمر.

المراد بهذا الكلام ليس نقل هذا الحدث أو دراسة مسألة النور وبيان مدى صواب او سقم كلام هذا الاستاذ، وانما اريد ان اقول بأن ذلك الاجتماع حينما انتهى وخرجنا من القاعة خاطبني اندونيسي مسلم من أعضاء المؤتمر قائلاً: انتفعت في هذا اليوم اكثر من اي وقت آخر، واستمتعت كثيراً بمحاضرة هذا الاستاذ الامريكي!

وحينما سألته عن السبب، تبين لي ان هذا الرجل المسلم لا يفقه اللغة الانجليزية التي تحدث بها ذلك الاستاذ كثيراً، ولذلك تصور انه كان يتحدث عن كتاب الغزالي المسمى «مشكاة الانوار»! فكان يميل نحو الغزالي كثيراً، ويعتبر كتابه «مشكاة الانوار» أحد أفضل الكتب.

لا تكرار في التاريخ

هناك نقاش طويل بين اهل الفكر حول السؤال التالي: هل حركة التاريخ حركة دورية ام غير دورية؟

منذ القديم كان هناك من يعتقد بالأدوار التاريخية ويفسر حركة التاريخ على هذا الأساس. وفي المقابل كان هناك من يعارض هذه الفكرة ويرفض دورية التاريخ. وتوجد هاتان الفكرتان بين مختلف الامم، ويعتمد ظهور مثل هذه النظريات على نوع ثقافة وتفكير كل امة.

ويمكن تفسير دورية التاريخ بشكلين: الأول انه على شكل دائرة، والثاني انه على شكل حلزون، في ذات الوقت الذي يتميز فيه بنوع من التصاعد والتعالي.

اولئك الذين يرسمون الحركة التاريخية على شكل دائرة، لابد ان يواجهوا مشكلة على صعيد تكامل التاريخ، وليس من السهل عليهم طرح هذه الفكرة. ويعد الغزالي من بين من يعارضون بشدة دورية حركة التاريخ. وقد عبر عن موقفه هذا في كتابه «المضنون به على غير أهله».

الغزالي يعلم جيداً ان الزمان نتاج حركة رتيبة متساوية لا وجود فيها للتباطؤ او التسارع، لأن التغير في سرعة الحركة يحصل من خلال العلاقة بين المسافة والزمن. واذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن قياس زمان ظاهرة الزمن التي ليس

لديها زمن؟

وعليه يجب ان يحصل الزمن من حركة رتيبة ليس فيها وجود للتسارع او التباطؤ.

طبعاً قد ينسب التباطؤ أو التسارع للزمن بحسب بعض الاصطلاح فيقال مثلاً: مر الزمان سريعاً، أو ان الزمن يتحرك ببطء، غير ان مثل هذه العبارات ذات جانب نفسي ولا تحكي عن الواقع قط.

الغزالي يأخذ برتابة الزمن وتشابه اجزائه، الا انه يعتقد بوجود خصوصيات لكل قطعة زمنية، منبعثة من بعض انواع الوجود.

والأمر المهم هو ان هذا المفكر الكبير قد رأى ان اثارة هذه الفكرة أمر مهم لاثبات المعاد. والعارفون بتاريخ الفلسفة والكلام يعلمون جيداً أن بالامكان اثارة قضايا اخرى على صعيد تشابه آحاد الزمان مثل حدوث العالم.

ولاشك في ان المتكلمين المسلمين يعتبرون العالم حادثاً زمانياً، في حين يعارض الحكماء هذه الفكرة ويثيرون عليها العديد من الاشكالات. ويقوم أحد اشكالاتهم على مبدأ تشابه اجزاء الزمان. فهم يقولون: كيف يمكن تفسير وقوع العالم في لحظة معينة اذا علمنا بتشابه اجزاء العالم؟

بتعبير آخر: ما هو مرجح وقوع العالم وظهوره في لحظة واحدة، على اساس تشابه اجزاء الزمان؟

اولئك الذين يرون استحالة الترجيح بدون مرجح، لا يجدون لديهم اجابة على هذا السؤال. وقد انبرى المتكلمون للدفاع عن عقيدتهم فقالوا: ان مشيئة الله تعالى هي المخصص والمرجح لوقوع العالم في لحظة معينة.

غير ان المتكلمين لا يجب ان يتجاهلوا الأمر التالي وهو ان جميع اجزاء الزمان وجميع الأوقات، ليست تحظى بنسبة متساوية من مشيئة الله، الأمر الذي يثير سؤال الفلاسفة من جديد، ويبقى بدون اجابة.

ومما يجدر ذكره هو ان النزاع بين الحكماء والأشاعرة لا يقتصر على خلق

العالم في لحظة الايجاد الاولى، بل انه يمتد الى كل موجود واقع في عـالم الزمـان والحركة. فالحكماء يصرون على تعذر وقوع الموجود في زمان معين بدون مرجح ومخصص. والمتكلمون الأشاعرة يعتبرون المخصص أو المرجـح هـو مشـيئة الله وارادته.

الغزالي ورغم كونه متكلماً أشعرياً، الا انه تحدث بلغة اخرى، واتخذ لنـفسه اسلوباً جديداً بهذا الشأن وقال:

ان حركة الأفلاك هي المنشأ والمبدأ للحوادث في هذا العالم، وتختلف الأدوار الفلكية فيما بينها، وعدم تكرر أي دور فلكي، وبطلان ما ذهب اليه المنجمون على هذا الصعيد.

ويقول الغزالي ان من الممكن حدوث دور من الأدوار يختلف كلياً عن سائر الأدوار، ومن الممكن ان تظهر بفعل هذا الدور بعض الحيوانات الغـريبة التي لا شبيه لها قط.

ويحاول الغزالي ان يقرّب فكرته هذه الى الأذهان من خلال التمثيل فيقول لو جلسنا عند ساحل البحر ثم ألقينا حجراً في المـاء، لرأيـنا ظـهور دائـرة مـائية يتناسب قطرها مع مقدار حجم الحجر والعمق الذي يغطس فيه في الماء. اي كلما نزل الحجر الى عمق اكبر، اتسع قطر تلك الدائرة. ولو ألقينا حجراً آخر ـ بنفس الوزن والحجم ـ في الماء قبل انتهاء الدائرة الاولى، فلابد ان تظهر دائرة اخرى، ولكن ليس بمقدور أحد ان يدّعي بأن حركة الماء في المرة الثانية شبيهة بحركته في المرة الاولى، لأن الحجر حينما قُذف في الماء في المرة الاولى كان الماء ساكناً، إلّا انه أصبح متحركاً حينما قذف الحجر الثاني. ومن الواضح ان تأثير الحـجر في المـاء الساكن، يختلف عن تأثيره في الماء المتحرك.

وعليه يمكن القول بأن حركة الماء وظهور الدائرة في الحالة الثانية، ليسا نفس حركة الماء وظهور الدائرة في الحالة الاولى رغم ان الحجر الثاني كان بنفس وزن وحجم الحجر الاول.

ثم يقول الغزالي بعد ذلك اننا لو فرضنا الدور الفلكي حجراً واعتبرنا الهيولى وحوادث عالم المادة بحراً، أمكننا ان ندعي بأن تأثير كل دور من الأدوار الفلكية في هذا العالم، غير تأثير الدور الآخر.

وبعد هذه المقدمات ينتهي الغزالي الى المحصلة التالية وهي: هل هناك مانع ان يكون هناك دور في التقدير الأزلي للأدوار الفلكية، يقتضي نوعاً خاصاً واسلوباً بديعاً من نظام الوجود؟ ولماذا لا يكون هذا النظام بالشكل الذي يختلف كلياً عما هو متعارف؟ ولماذا لا يكون هذا النظام البديع خالداً لا يقبل النسخ والفناء وإنْ تميز بنوع من التبدل في الأحوال؟

فلو أخذ احد بهذه الافتراضات وصادق على جوازها، لعبر عن ايمانه بيوم القيامة والحشر الاكبر الذي يعرف بالمعاد.

والنتيجة التي ينتهي اليها الغزالي هي ان القيامة شكل غريب لا مثيل له في نظام الوجود، ومتصل بدور من الأدوار الفلكية وناشئ من الأسباب العالية. ويعد هذا الشكل الغريب جامعاً لجميع الأرواح، وحكمه نافذاً فيها جميعاً. وهذه هي ذات القيامة العامة التي لا يعرف الناس وقتها، بما فيهم الأنبياء، لأن ما يُكشف للأنبياء ينبغي ان ينسجم مع تحملهم واستعدادهم.

لابد من التنويه الى ان فكرة الغزالي هذه لم تكن سوى فرضية انبرى لاثبات جوازها، اذ لا يوجد برهان كلامي وفلسفي على استحالة مثل هذه الفرضية. اذن اذا ثبت جواز هذه الفرضية كمقدمة، فهناك مقدمة اخرى تتمثل في ورود دليل نقلي من قبل الشارع المقدس يؤكد على وجود مثل هذا العالم، اي الحشر الاكبر ويوم القيامة.

وعلى هذا الأساس يقول الغزالي أن بالامكان الادعاء بأن الأدوار الفلكية غير قابلة للرجوع والتكرار. وحينما ينعدم التكرار فيها، فلابد ان يختلف كل دور فلكي عن غيره، فتظهر في بعض الأحيان حيوانات غريبة لا مثيل لها، ولم يُشاهَد أو يُسمَع لها نظير. واذا كان هذا الأمر ممكناً، فمن الممكن ان تلتحم أجزاء ابدان

الموتى في بعض الأدوار، وتعود الى أرواحها، فيتحقق الحشر الاكبر أو المعاد.

ويقول الغزالي ايضاً:

«والأوقات والأزمنة وان كان فيها تشابه، فلكل واحد منها خواص ببعض أنواع الوجود»[1].

وهكذا نرى ان الغزالي يأخذ بالتشابه في بعض أجزاء الزمان، إلّا انه يمنح كل مقطع زمني معين بعض الخواص والآثار التي تتصل ببعض أنواع الوجود، محاولاً اثبات المعاد عن هذا الطريق وايجاد حل لبعض المعضلات.

الطريقة التي اختارها الغزالي تجعل اثبات مسألة المعاد امراً ممكناً، غير ان ثمة تساؤلات واشكالات أثارها المعارضون تتطلب الاجابة عليها. فعودة الروح الى الجسم بعد انفصالها عنه، من الامور التي لا يجيزها منكرو المعاد، بينما يؤمن الغزالي بهذه العودة، ويعدها مقتضى بعض الأدوار الفلكية.

والاشكال الآخر الذي حاول الغزالي الرد عليه ما يلي:

لا شك في ان تعلق الروح بالبدن يلزم وجود الاستعداد لدى البدن.

ولا شك ايضاً في أن هذا الاستعداد يتحقق بشكل تدريجي. غير ان هذا التدريج لا وجود له خلال العودة الى البدن، ولذلك لا تتحقق مثل هذه العودة.

وحينما هب الغزالي للرد على هذه الشبهة ميز بين التوالد والتولد، وقال بأن الامور التوالدية غير الامور التولدية، وأن ما يتحقق بصورة التوالد بحاجة الى التدريجية في الوجود. بينما ليست هناك حاجة لهذه التدريجية على صعيد التولد. ولذلك يعتبر الغزالي عالم القيامة بالنسبة للانسان عالماً تولدياً يرتبط بأجزائه الأصلية.

واستند الغزالي في فكرته هذه ـ فضلاً عن الكثير من الآيات القرآنية ـ الى بعض آيات التوراة والانجيل أيضاً، وهو ما يشير الى انه كان على علم بمحتوى هذين الكتابين المقدسين وغير جاهل بما فيهما.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠٤.

النتيجة التي توصل اليها الغزالي مما سبق هي ان عالم القيامة، حقيقة ممكنة الوجود يتحتم الايمان بها.

هذا المفكر الكبير تحدث عن «المعاد» في مختلف آثاره، غير ان الذي أورده في كتاب «المضنون به على غير أهله» يختلف عما أورده بشأنها في كتبه الاخرى. وما اورده في هذا الكتاب وان عُد احدى مقدمات اثبات المعاد، الا انه قابل للنقاش والتأمل من جهات اخرى.

فحينما يعترف بوجود خواص وآثار لكل جزء من اجزاء الزمان، متصلة ببعض أنواع الوجود، ينكر تكرار التاريخ، ويرفض اعتبار التجربة. ويعترف الغزالي بعدم اعتبار التجربة على هذا الصعيد ويعتبر تحدث المنجمين بشأن التوقعات التأريخية امراً باطلاً.

ولربما لم تكن لهذه الفكرة اهمية كبيرة في عصر الغزالي، ولربما لم يكن يعبأ بها أحد. اما في عصرنا الراهن وبعد الاهتمام بعلم التاريخ وانبثاق مختلف الأفكار والآراء في فلسفة التاريخ، فقد حظيت هذه الفكرة بالاهتمام.

فاذا كان الحدث التاريخي لا يقع الا مرة واحدة، فلابد من القول بأن تجربة الأحداث التاريخية لا تحظى بأي اعتبار علمي، لأن الاعتبار العلمي لأية تجربة يقوم على أساس التكرار واسلوب الاختبار. لذلك تعد فكرة عدم التكرار في الأحداث التاريخية، امراً يمكن ان يترك تأثيراً جوهرياً على نمط رؤية الانسان لتاريخ الانسان والعالم.

معظم المفكرين المعاصرين يعتقدون بأن التاريخ عبارة عن دراسة لماضي المجتمع الانساني، وانه يبحث ـ وخلافاً لجميع العلوم ـ في الأحداث الخاصة. وليس بالمستطاع دراسة الماضي بالعلم التجريبي. بل يمكن معرفة الماضي اعتماداً على الوثائق المادية والنفسانية.

وعمل النقد التاريخي عبارة عن تحديد اعتبار الوثائق واستخراج الحقائق بشأن ماضي الانسان وخلفيته. ورغم ان قطعية التاريخ أقل من جميع العلوم، الا

أن فيه من الأحكام التي يقوى فيها كثيراً احتمال الصحة، ولا يوجد ما يبعث على التردد فيها.

التاريخ بالمعنى العام للكلمة عبارة عن دراسة الماضي، وبالمعنى المتداول عبارة عن دراسة ماضي المجتمعات الانسانية. والبحث في تكوين العالم متصل بتاريخ العالم. والتاريخ بالمعنى الأخص للكلمة عبارة عن دراسة الحوادث الخاصة التي تؤلف ماضي المجتمعات الانسانية. ويكشف هذا التعريف عن الامتياز الكامل الذي يمتاز به التاريخ عن سائر العلوم، كما يكشف ايضاً عن سبب عدم سماح البعض باطلاق عنوان العلم عليه.

جميع العلوم بما فيها «علم الاجتماع» تبحث في الموضوعات العامة والكلية، عدا التاريخ فانه يبحث في الوقائع الخاصة التي لا تتكرر بنفس الصورة والطريقة، وذلك لاختلاف الاوضاع ذات الصلة بالزمان والمكان. ويلعب الرجال العظماء دوراً في الأحداث التاريخية، لذلك ليس بالامكان توقع أعمال هؤلاء، لذلك قد يكون لبعض الاعمال والوقائع الصغيرة جداً تأثيرات كبيرة ومهمة جداً.

ويمتاز التاريخ عن سائر العلوم ايضاً، اذ لا يمكن فيه تجديد مشاهدة، ولا تكرار تجربة، ولا استئناف استدلال، لأن الماضي الذي يخضع لدراسة التاريخ ليس بالامكان تحويله الى الحال، ولا يمكن الحصول على تجربة منه. ولهذا يختلف التاريخ عن العلوم الاخرى، ويشبه الى حد ما الفن لأنه على صلة ببعض المظاهر الفردية والواقعيات، ويستخدم قوة التخيل. بل ويمكن عدّه حقلاً من حقول الأدب.

طبعاً يشبه التاريخ العلوم الاخرى من بعض الجهات ويبتعد عن الفن، لا سيما على صعيد الهدف، اذ ان التاريخ يشترك مع جميع العلوم في البحث عن الحقيقة واكتشافها. اي انه يهتم بالحقيقة اكثر من اهتمامه بالجمال الذي يُعد عنصراً أساسياً في الفن. ولذلك تُعد الروح العلمية والنقدية، ضرورة من ضروريات المؤرخ. ولذلك لا يوجد ما يبرر للشك في الحقائق التاريخية المستحصلة عن طريق

الاسلوب النقدي الصحيح[١].

وهكذا يتضح مدى اهمية التاريخ لاسيا عند اهل الفكر والقلم، رغم رفض تجريبيته. كما يُستشف من كلام الغزالي انه يرفض هذه التجريبية ايضاً، ورغم ذلك يولي أهمية كبرى للتاريخ، لأنه يعتبر تحقق القيامة والحشر مقتضى دور خاص من الادوار الفلكية، ولذلك يحمل النصوص الدينية على هذا المحمل أيضاً.

اذن اذا ادركنا بأن ما هو مقتضى دور من أدوار الفلك، واقع ضمن مجموعة الحوادث التاريخية، يمكن القول بأن الغزالي يفهم التاريخ غير الفهم الذي لدى الآخرين عنه، ويولي أهمية كبيرة له.

وطبقاً لهذه الرؤية يُعد الفاصل بين الدنيا والآخرة، ليس فاصلاً بين عالمين مختلفين، وانما الفاصل بينهما شبيه بالفاصل بين مرحلتين تاريخيتين من مراحل هذا العالم.

وعبر الغزالي عن هذا الفاصل أو الاختلاف بين الاثنين كالتالي:

«فكما ان الجاهل يتأمل فصل الشتاء ويتعجب ان يحصل فيه نبات وثمار، اذا ورد فصل الربيع عاين هذا وذاك وبين زماني الفصلين بعد في هذه الدار، فكذلك بين النشأة الاولى التي تحصل للانسان بالتناسل وزمان النشأة الاخرى التي تحصل للانسان بالاحياء والاعادة كون بعيد»[٢].

وهكذا نراه يعتبر الاختلاف بين الدنيا والآخرة، من قبيل الاختلاف بين فصل الشتاء وفصل الربيع. وتكمن في هذا التشبيه نقطتان: الاولى هي وجود فاصل كبير بين الدنيا والآخرة. الثانية هي ان ما يُفعل في الدنيا يُحصل على ثمرته في الآخرة. والذي لاريب فيه ايضاً هو ان هذه العبارة توحي بتاريخية يوم القيامة.

قلما نجد مفكراً اسلامياً يعتبر يوم القيامة، مرحلة من مراحل التاريخ، ولذلك يمكن ان نقول بأن الغزالي اذا لم يكن منفرداً بهذه الفكرة فانه رائد لها على أقل

---

(١) معرفة اسلوب العلوم، تأليف فيليسين شالي، ترجمة د. يحيى مهدوي، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) المضنون به على غير اهله، ص ١٠٥ و١٠٦.

تقدير.

يعتقد بعض المفكرين الغربيين بأن اليهود هم أول من عد الحقائق تأريخية وبحثوا عن المعاني في التاريخ. فيقول «فرانكفورت» ـ عالم الأديان والأساطير الشهير ـ ان اليهود لم يشاهدوا في ظواهر الطبيعة أي معنى، فما كان حافلاً بالمعنى عندهم هو التاريخ، لأنه من وجهة نظرهم عبارة عن اكتشاف مشيئة الله التي تخلق الموجودات والحوادث دائماً. فالانسان في الفكر العبري هو خادم لله ومفسر كلمته. ولذلك أُلقيت مهمة تحقق هذه المشيئة على عاتقه. والانسان في الفكر اليهودي محكوم بالجهد الذي عاقبته الفشل والحرمان.

ويعتقد فرانكفورت ان هناك مشتركات بين الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين، ومن بينها انها تنظر الى الفرد كجزء من المجتمع البشري؛ والمجتمع البشري له جذور في الطبيعة؛ والطبيعة تجل لله.

ويرى هذا المفكر الغربي ان جميع شعوب العالم تتفق على هذه الفكرة عدا اليهود الذين يرون ان الله تعالى فوق مطلق لا يوجد لا في الطبيعة ولا في الأرض والسماء. ويعتقدون ان ظواهر الطبيعة تمثل انعكاس عظمة الله لا غير. بل ولا يجيزون للانسان النطق باسم الله.

وأورد فرانكفورت ضمن هذا المبحث آية من سفر الخروج جاء فيها: «فقال موسى لله:ها أنا ذاهب الى بني اسرائيل فأقول لهم: إله آبائكم أرسلني اليكم، فإن قالوا لي: ما اسمه، فماذا اقول لهم؟ فقال الله لموسى: أنا هو من هو. وقال: كذا تقول لبني اسرائيل: أنا هو أرسلني اليكم».

واستعان فرانكفورت بآيات اخرى من التوراة تدل بمجموعها على تنزيه الله تنزيهاً محضاً ومطلقاً ولا يُلاحَظ فيها أدنى شائبة من التشبيه. واستنتج بعد ذلك قائلاً انه لا توجد في التوراة أساطير مصر القديمة وبابل. ولذلك فقد اجتاز اليهود الأساطير وتخلصوا من هذا النمط من الأفكار.

ثم أضاف بعد ذلك قائلاً:

«رغم ان اليهود قد تركوا وراء ظهورهم الأساطير المصرية والبابلية، إلّا انهم لم يتخلصوا من اسطورة اخرى وهي غلبة التخيل عليهم، فتصوروا ان ارادة الله تتركز في جماعة معينة من الناس فتظهر هذه الجماعة كشعب مختار ومميَّز عن الآخرين.

اليهود يعتبرون اصطفاءهم تجلياً لمشيئة الله في لحظة من التاريخ، وقد دفعتهم هذه المشيئة الى العمل والجهد باستمرار ودون توقف، وأنها ستكفيهم.

ورد في سفر الخروج: قال الله في طور سيناء: ستكونون لي بلداً وامة مقدسة.

وهذه، هي الاسطورة الخطيرة والتي يمكن تسميتها بالاسطورة العبرية. وكانت هذه الاسطورة مقدمة للفكرة اليهودية التالية: ان ملكوت الله، هي الارض الموعودة، وهو ما يبشر عن التقاء وجود الله بوجود الانسان!»[1].

مما سبق يتضح مدى الأهمية التي يوليها اليهود للتاريخ وكيف يبحثون فيه عن كل شيء، معتبرين ملكوت الله وما سيمونه بالأرض الموعودة، جزءاً من مراحل التاريخ التي ينتظرونها.

ويُلاحظ شيء من الشبه بين نظرية الغزالي في المعاد طبقاً لما ورد في كتاب «المضنون به على غير أهله» وبين النظرية العبرية التوراتية في التاريخ.

ولو علمنا بأن الغزالي قد تمسك خلال نظريته بسلسلة من آيات التوراة والانجيل، لانقدح في الذهن احتمال تأثره بالانجيل في تلك النظرية.

ومما يجدر ذكره هو ان الغزالي قد تحدث عن المعاد في مختلف آثاره، ويوحي كلامه ضمن هذا المجال بنوع من التناسخ، لأننا نراه يعلن بصراحة عن تعلق «النفس» ببدن آخر بعد خروجها من بدنها، ويشكك في امكانية عودة اجزاء البدن الأول، مستدلاً في ذلك ببقاء هوية الانسان طوال عمره.

ويعتبر الغزالي يوم الحشر والقيامة، من مراحل بقاء الانسان أيضاً.

ويعلم الغزالي تمام العلم ما هي مشكلة المعاد الجسماني، ولذلك طرحها في

---

(١) هـ أ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة ابراهيم جبرا، ص ٢٧٠ و ٢٧١ و ٢٧٣.

صيغة السؤال التالي:

حينما ينعدم الانسان، هل ينعدم الجوهر والأعراض معه أيضاً، ثم تعود جميعها في الحشر ثانية، ام تنعدم الأعراض فقط ويبقى الجـوهر، ثم تعود هذه الاعراض ثانية؟

وتلخصت اجابته على هذا التساؤل كالتالي:

ان جميع هذه الاحتمالات ممكنة، ولا يتوفر في الشرع الاسلامي دليل قـاطع على تعين أحدها. لذلك من الممكن ان يقال بأن الانسان حينما يخرج من الدنيا لا تنعدم سوى اعراضه ويبقى جسمه في صورة التراب. اي حينما يرحل الانسان عن الدنيا تنعدم حياته ولونه ورطوبته وتركيبه وهيئته وسائر أعراضه. وفي مثل هذه الحالة سيكون معنى عودته في القيامة هو عودة هذه الأعراض بـعينها أو امـور شبيهة بها الى الجسم.

ويمكن ان يقال أيضاً بأن جسم الانسان سينعدم أيضاً حين الوفاة، غـير ان هذه الاجسام تُخترع ثانية وتُعاد في القيامة.

وقد يُقال هنا: اذا انعدم جسم الانسان، ثم أُعيد ثانية بطريقة الاختراع، فكيف يمكن القول بأن ما أُعيد هو نفس الجسم الأول، في حين لم يبق شيء من الجسـم الذي انعدم كي يصدق عليه معنى الاعادة؟

وهذا الاشكال هو ذات الاشكال الذي أثاره الحكماء في باب امتناع اعـادة المعدوم وقالوا: اذا جاز اعادة المعدوم يلزم ان لا يوجد اي تـفاوت بـين المـعاد والمبتدأ؛ في حين لو افترضنا عدم وجود تمايز بين شيئين في مقام الثبوت ونفس الأمر، لحكمنا على ثنويتهما بالبطلان، فكيف يمكـن التـوفيق بـين هـذين الأمـر المتعارضين؟

وانبرى الغزالي للرد على هذه الشبهة أيضاً فقال:

«فان قيل لم يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم ان المعاد هو عـين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد؟ قلنا: المعدوم منقسم الى ما سبق له وجود

والى ما لم يسبق له وجود، كما ان العدم في الأزل انقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد»[١].

اي ان هناك تمايزاً في العلم الالهي بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع. فهذا التقسيم متحقق في علم الله وليس من الممكن انكاره ورفضه.

وهكذا نرى ان الغزالي سعى لتبرير الاعادة، واثبات المعاد الجسماني عن هذا الطريق، غير ان العارفين بالقضايا العقلية يعلمون جيداً عدم جواز اعادة المعدوم، ومن المحال ان يعاد المعدوم كما كان. ولذلك لا يلاحظ وجود اختلاف جوهري بين الحشر والتناسخ. ويُعد هذا الخلط أو الابهام من بين الامور التي تُعد فخاً خطيراً في حقل المعاد.

استند الغزالي في «تهافت الفلاسفة» الى عدد من الآيات والروايات وعدّها دليلاً قاطعاً على بقاء النفس. واشار الى مسألة البعث والنشور أيضاً وانبرى لتوضيحها عن طريق عودة النفس الى الجسم. ولذلك لم يعتبر الغزالي بقاء البدن الأول شرطاً، وأجاز عودة النفس الى اي بدن، وذلك لأن الانسان بنفسه لا ببدنه:

«نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وهو بعث البدن، وذلك ممكن بردها الى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ تتبدل عليه أجزاء البدن»[٢].

ويمكن أن نستشف من هذه الفكرة ان الغزالي قد وقع بشكل صريح في فخ التناسخ لأن تعلق النفس بأي بدن معناه التناسخ. فأهل التناسخ يقولون ايضاً ان النفس تتعلق بعد خروجها من البدن بأبدان مختلفة، وتظهر في كل مرحلة من المراحل بصورة منسجمة مع تلك المراحلة.

وكان الغزالي ملتفتاً الى هذه الشبهة لذلك رد قائلاً:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١٤.

(٢) تهافت الفلاسفة، تصحيح سليمان دنيا، ط مصر، ص ٢٩٧.

«... وأما حالتكم الثانية بأن هذا تناسخ، فلا مشاحة في الأسماء. فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخاً، ونحن انما ننكر التناسخ في هذا العالم. وأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم تناسخاً»(١).

ولابد من التنويه الى عدم قبول عذر الغزالي هذا، فيما لو كانت براهين بطلان التناسخ وامتناعه قوية، وليس بالامكان تبرير قوله من خلال التناسخ على عالم الآخرة. وأشار صدر المتألهين الشيرازي الى فكرة الغزالي هذه في كتابه «الشواهد الربوبية»، وعده من القائلين بالتناسخ.

من الجدير بالذكر ان الفاصل بين الحشر والتناسخ، ظريف ودقيق للغاية، ومن لم يلتفت الى هذه الدقة قد يقع في وادي الضلال وهوة القول بالتناسخ. ولذلك قيل: «ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ».

فاذا كان الغزالي الذي يُعد حجة الاسلام المطلق قد وقع في مصيدة التناسخ، فماذا نتوقع من الآخرين؟

تُعد قضية الحشر والمعاد، من جملة القضايا التي قلما يستطيع أحد ان يحلها. فابن سينا ومع ما كان عليه من نبوغ وذكاء الا انه عبر عن عجزه بهذا الشأن، ولم يجد حلاً سوى حل التعبد.

وهذا التعبير عن العجز الذي ظهر على شيخ فلاسفة الاسلام، أثّر على المفكرين الذين جاؤوا من بعده، ولذلك أحجموا عن اقتحام هذا المبحث لسنين متمادية، وكأن موقف ابن سينا قد انتزع الشجاعة منهم.

طبعاً هناك من سوّلت لهم انفسهم الدخول الى هذا المبحث إلّا ان وجهة نظرهم لم تكن بالشكل الذي تتطابق مع الشريعة من جهة، وتُثلج صدور أهل الاستدلال من جهة اخرى.

ويُعد غياث الدين منصور الدشتكي ابن السيد السند أحد هؤلاء الفلاسفة، وهو فيلسوف محسوب على مدرسة شيراز الفلسفية، وله رسالة في المعاد عبر فيها

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٨.

عن رأيه الخاص فيه.

والمتكلمون لم يقفوا موقف المتفرج، وانما ثابروا من اجل تسليط الضوء على قضية المعاد الجسماني وتبريرها، غير انهم لم يجيبوا على الاشكالات والشبهات المثارة كما ينبغي.

والفيلسوف الوحيد الذي شمر عن ساعد الجد بعد قرون، واقتحم هذا الميدان بشجاعة ودراية منقطعتي النظير، هو صدر المتألهين الشيرازي. امضى هذا الفيلسوف جل عمره المبارك في تأسيس الفلسفة التي عُرِفت بالحكمة المتعالية، ووظف هذه الفلسفة لخدمة المعاد.

الذين لديهم اطلاع بفلسفة صدر المتألهين، يعلمون جيداً بأن هذا الحكيم الرباني قد استخدم جميع مبادئ حكمته واصولها للبرهنة على المعاد الجسماني. ويمكن القول بأنه زجّ كل ما لديه من فكر لاستعراض مسألتين مهمتين وأساسيتين وهما: المبدأ، والمعاد.

ولا يدخل ضمن نطاق موضوعنا البحث في افكار صدر المتألهين، ونكتفي بالاشارة فقط الى انه هب لدراسة المعاد الجسماني من خلال تأسيس ١١ مقدمة.

وبعد هذا الفيلسوف الحكيم ورغم مرور ما يربو على أربعة قرون، لم يستطع اي مفكر آخر ان يقدم فكرة جديدة في قضية المعاد، عدا الحكيم علي المدرس الزنوزي الذي عبر عن مدى تعمقه وبراعته في القضايا العقلية. ولديه رسالة في المعاد الجسماني تدعى «سبيل الرشاد» عبر فيها عن فكرته تلك. وسبق ان ألفتُ كتاباً يحمل عنوان «المعاد من وجهة نظر الحكيم المدرس الزنوزي»، صدر في عام ١٩٨٩، تم فيه استعراض آرائه في المعاد وتوضيحها.

وعلى ضوء ما سبق ليس بالامكان انكار الحقيقة التالية وهي ان سهم الغزالي في قضية المعاد يفوق سائر المتكلمين لأنه قد استعرضها في معظم آثاره، ولذلك بدت افكاره اوضح وأقوى من غيره. الا انه رغم ذلك سقط في فخ التناسخ الرهيب.

الغزالي وبعد تصنيفه لكتاب «تهافت الفلاسفة»، انتبه الى الخطأ الذي ارتكبه على صعيد مسألة «المعاد» وعقد العزم على تداركه، لذلك نراه يقول في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»:

«وقد أطنبنا في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي خير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد»[١].

وهكذا ندرك ان الغزالي قد هب لتصحيح فكرته التي أوردها في كتاب «تهافت الفلاسفة» بشأن المعاد. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يصدق هذا التصحيح على المعاد فقط ام على كل ما ورد في كتاب التهافت؟

ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، فلابد أن يُطرح سؤال آخر وهو: هل يمكن الوثوق بكلام شخص لديه كلامان احدهما واقعي والآخر الزامي؟

الغزالي بصفته عالماً من علماء اصول الفقه يعلم جيداً انه حينما يُفتح باب الاحتمال في كلام شخص ما، فمن الممكن ان يكون بعض ما يقوله لا يصدر عنه طبقاً لارادة جادة لديه ولربما هناك عوامل اخرى ادت الى صدور مثل ذلك القول. ولذلك يسقط اعتباره ولا يُشمل بأدلة حجية الظواهر.

ما ذهب اليه الغزالي في هذا المضمار، واعتباره لكلامه الذي اورده في كتاب «تهافت الفلاسفة» نوعاً من الالزام، يفيد معنى آخر وهو: هيمنة روح الجدال والصراع على وجوده، ولم يتخلص منها في معظم حياته بل والى آخر عمره، رغم انه عبر عن انتقاده للصراعات الكلامية في معظم آثاره واعتبرها سداً في طريق المعرفة. ولكنه كان حافلاً بهذا الابهام والتعقيد والتناقض في فكره وكلامه وسلوكه.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، طبع انقرة، ص ٢١٥.

لا تكرار في القرآن

أكد الغزالي في كتاب «جواهر القرآن» على عدم وجود التكرار في القرآن، لأن المكرر هو الشيء الذي فائدته ليست اكثر من فائدة الأصل، في حين لا ينطبق هذا التعريف على ما جاء في القرآن. واننا لو اخذنا سوابق ولواحق كل كلمة أو آية لما وجدنا بينها أي تكرار قط.

وسبق ان ذكرنا بأن الغزالي ينكر التكرار في التاريخ أيضاً ويعتبر كل حادثة من حوادث العالم، جديدة ولا سابقة لها قط. اذن اذا نظرنا للقرآن الكريم ـ الذي هو كتاب تدوين وتشريع ـ كنظرتنا الى كتاب التكوين، لاتضح عدم جواز التكرار، ولأمكن الأخذ بفكرة الغزالي بهذا الشأن.

ونسب الغزالي في موضع آخر من كتاب «جواهر القرآن» جميع العلوم الى أحد بحور معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال، الذي هو بحر عظيم لا يُتاح لأحد الوصول الى ساحله .

يقول الغزالي ان شفاء المريض، فعل من أفعال البارئ تعالى، حتى ان الله حكى عن ابراهيم قوله «واذا مرضت فهو يشفين» لذلك لو اراد أحد معرفة شفاء المرض فعليه ان يعرف علم الطب بشكل كامل، لأن هذا العلم عبارة عن معرفة الأمراض وعلائمها ومعرفة الصحة والسلامة وأسبابها.

كما يقول الغزالي بأن من أفعال الله هو تقدير الشمس والقمر ومنازلهما، حيث قال تعالى ﴿والشمس والقمر بحسبان﴾. ولو اراد احد معرفة مسار الشمس والقمر وكيفية حدوث الكسوف والخسوف، فلا بد له من تعلم علم الفلك والنجوم بشكل كامل.

ويقول الغزالي بعد أن يضرب عدداً من الأمثلة على هذا الصعيد، بأن هناك الكثير من العلوم الغامضة والمعقدة التي غفل عنها الناس. وهذه العلوم هي بالشكل الذي حتى لو تعلمها الناس على يد العلماء، الا انهم لن يتعلموها قط. ولذلك لابد من التفكير في القرآن ودراسة غرائبه وعجائبه، لأن فيه مجامع علوم الأولين والآخرين، وكذلك أوائل جميع العلوم. ويمكن من خلال التفكير في القرآن اجتياز مرحلة الاجمال وبلوغ مقام التفصيل.

الغزالي يؤكد على بقاء الكثير من أنواع العلوم في مرحلة الامكان والقوة وعدم بلوغها الى مرحلة الفعلية، ولكن توجد لدى الانسان القدرة التي يستطيع بها ان يبلغ هذه العلوم فيحولها الى مرحلة الفعلية.

ويشير الغزالي الى بعض العلوم التي يعجز الادراك البشري عن بلوغها في حين يعلمها بعض ملائكة الله المقربين، لكنه يؤكد على ان علم الملائكة محدود ايضاً، والعلم الذي لا حدود له هو علم الله تعالى.

ويتحدث الغزالي عن وجود ميزتين يتميز بها العلم الالهي عن علم الانسان وهما:

اولاً ان علم الله تعالى غير متناه قط، بينما يتصف العلم البشري بالمحدودية.

ثانياً ان اي علم من العلوم لا يقع بالنسبة لله تعالى في مرحلة القوة والامكان، لأن اي كمال ممكن للبارئ تعالى، موجود ومتحقق بالفعل ويعيش حالة الحضور دائماً.

ويُلفت الغزالي الأنظار الى أمر يستحق الاهتمام حينما يقول:

«ثم هذه العلوم ما عددناه وما لم نعدها ليست أوائلها خارجة من القرآن فان

جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال وقد ذكرنا انه بحر لا ساحل له»[١].

ومما يجدر ذكره انه لا يقصد بعبارة «ليست اوائلها خارجة من القرآن»، «الفلسفة اليونانية»، لأن الغزالي يعارض بشدة هذه الفلسفة لاسيما فلسفة أرسطو.

تشف عبارة الغزالي اذن عن انه يعتبر جميع العلوم والمعارف متصلة بفعل الله تعالى، لذلك حينما يقول ليست اوائل العلوم خارجة من القرآن، يعني ان معرفة مقام فعل الله جزء من علوم القرآن ومعارفه. ولا توجد معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله في اي كتاب بالشكل الذي هي عليه في القرآن.

وأثار الغزالي هذه الفكرة في كتاب «احياء علوم الدين» أيضاً وقال:

«فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل. وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته. وهذه العلوم لا نهاية لها»[٢].

وهكذا نراه يصف هذه العلوم بأنها غير متناهية لأنها متصلة ببحر فعل الحق تبارك وتعالى، ولا ساحل لهذا البحر.

ويمكن ان يفسَّر كلام الغزالي هذه بطريقة اخرى. فقد اعتبر في مطلع كتاب «معارج القدس» جميع الموجودات مرآة لوجود الله وحضوره.

الغزالي يعتقد ان الله قد فتح بصيرة أوليائه على الحِكَم والعِبَر، ولهذا يُعد ما يظهر لهم وما يخطر في اذهانهم، طريقاً ينتهي الى حضرة القدس، حيث تحصل جميع العلوم والكمالات بالفعل.

وعليه فالعاقل هو ذلك الذي يظهر الله في بداية فكره وينتهي اليه في نهاية الامور. وتُعد معرفة النفس الناطقة أظهر من جميع آثار الله وآياته وتكشف بنحو كامل عن صفات جمال الله وجلاله. ولذلك ورد في الحديث «اعرفكم بنفسه أعرفكم بربه».

---

(١) جواهر القرآن، ط مصر، ص ٣٢.

(٢) احياء علوم الدين، ط بيروت، ج ١، ص ٣٤١.

لازلتُ اتذكر جملة منذ كنتُ في المرحلة الابتدائية كانت مكتوبة على غلاف احد الكتب، هذه الجملة هي:

«أول العلم معرفة الجبار وآخر العلم تفويض الأمر اليه».

هذه الجملة القصيرة وذات المحتوى الغني، تتحدث عن نفس الفكرة التي طرحها الغزالي في آثاره واستعرضها بشكل مفصل.

يقول الغزالي في كتاب «القسطاس المستقيم» الذي كتبه على سبيل المناظرة مع شخص باطني بأنه لا يلزم تقليد الامام المعصوم بعد النبي، كما يرفض العمل بالرأي والقياس، لأن القرآن الكريم فيه كل ما يحتاجه الناس[١].

ويقول الغزالي انه قد استخرج جميع مفاتيح العلوم من القرآن، على غرار استخراجه للموازين المنطقية منه.

سنتحدث في المستقبل عن الموازين المنطقية التي استخرجها الغزالي من القرآن الكريم، ونسلط بعض الضوء هنا على مفاتيح العلوم.

يقسم الغزالي سور وآيات القرآن الى ثلاثة أنواع، ثلاثة منها عبارة عن السوابق والاصول الأساسية، وثلاثة عبارة عن التوابع والمتممات.

السوابق والاصول عبارة عن الآيات المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله، والتي تدور حول تعريف الصراط المستقيم وحال السالك حين بلوغ المقصد.

أما الآيات التي تقع تحت عنوان التوابع والمتممات فهي عبارة عن:

١ ـ الآيات التي تتحدث عن حال محبي الدعوة.

٢ ـ الآيات المتصلة بأحوال المنكرين وتكشف عن افتضاحهم.

٣ ـ الآيات المتصلة بمنازل الطريق وكيفية اعداد الزاد والراحلة، والاستعداد للسير والسفر.

ما هو متصل بذات الله وصفاته وأفعاله، يدعوه الغزالي بالياقوت الاحمر. فكما ان للياقوت درجات مختلفة يمتاز بعضها عن البعض الآخر، كذلك معرفة ذات الله

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ١٢٨.

وصفاته وأفعاله ليست على درجة واحدة وانما هي ذات درجات مختلفة.

فعلى صعيد معرفة الذات، يضيق مجال الفكر كثيراً، بل لا طريق للفكر والذكر الى هذا المقام. ولذلك ما ورد في القرآن بشأن مقام الذات لا يزيد عن نوع من التلميح والاشارة. وتتحدث الآيات عن هذا المقام بلغة التقديس والتنزيه المطلقة.

وعلى صعيد الصفات، يتسع مجال الفكر قليلاً، ولذلك نجد الآيات المتحدثة عن صفات الله اكثر من آيات المقام الاول.

وعلى صعيد الأفعال، يتسع مجال الذكر والفكر كثيراً حتى ان الغزالي يعتبر هذا المقام بحراً بلا ساحل، اذ لا يوجد في دار الوجود شيء عدا الله وأفعاله. فما عدا الله، هو فعل الله، وفعل الله لا حد له ولا نهاية.

ويعتقد الغزالي ان بعض أفعال الحق تبارك وتعالى تظهر لحواس الانسان، وان القرآن تحدث عن أفعال كثيرة من هذا النوع. غير ان الذي يثير العجب والذي يُعد أقوى في الدلالة على جلال الله هو عالم الملكوت، وهو العالم الذي يقع فيه الملائكة والموجودات الروحانية.

حينما تصل روح الانسان الى مقام معرفة الحق، تتعلق بعالم الغيب والملكوت، فلا يُعد حينذاك قلب الانسان وروحه من عالم الملك والشهادة، بل من عالم الملكوت.

ويتحدث الغزالي عن أصناف الملائكة السماويين والأرضيين ويقول بأن الملائكة الكروبيين اشرف ملائكة السماء لأنهم يعتكفون في حظيرة القدس ولا يلتفتون الى العالم والانسان. فهم مستغرقون في جمال حضرة الحق بحيث لا يلتفتون الى غير الحق. هؤلاء الملائكة يمضون الليل والنهار في تسبيح الله دون أدنى كلل او ملل[1].

ينم كلام الغزالي في «جواهر القرآن» عن اعتقاده بتجرد الملائكة وكونهم من الأنوار العقلية.

---

(١) جواهر القرآن، ط مصر، ص ١٣.

وتحدث هذا المفكر الكبير بصراحة اكبر في كتاب «مشكاة الأنوار» عن هذه الفكرة، فقال:

«وأما الأنوار العقلية المعنوية فالعالم الأعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة»[١].

وأفرد الغزالي فصلاً من كتاب «المضنون به على غير أهله» ـ وهو كتاب قيم ونفيس ـ للتحدث عن الملائكة والجن والشياطين.

الغزالي يعتقد ان الملك والجن والشيطان، جواهر قائمة بنفسها.

وعلى ضوء هذا الاعتقاد، أثار السؤال التالي: هل الاختلاف بين الجن والملك اختلاف نوعي ام يقتصر على الاختلاف في الأعراض فقط؟

ولتقريب هذا السؤال نصوغه كالتالي: هل الاختلاف بين الجن والملك كالاختلاف بين الحصان والانسان ام من قبيل الاختلاف بين الانسان الكامل والانسان الناقص؟

ويعتقد الغزالي ان الاختلاف بين الجن والملك، هو اختلاف نوعي، اي كالاختلاف بين الحصان والانسان.

وأثار الغزالي في كتاب «المضنون به على غير أهله» مسألة اخرى ذات أهمية كبيرة حيث يقول بأن الملائكة يمكن أن يُشاهدوا رغم انهم من الجواهر النورية وليسوا من طائفة المحسوسات.

ويقول بأن هذه المشاهدة من الممكن ان تتحقق عن طريقين:

الأول، طريق التمثل، حيث يتمثل الملك في صورة موجود محسوس للشخص الذي لديه استعداد المشاهدة. كتمثل جبرئيل عليه السلام للرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم في صورة دحية الكلبي.

الثاني، لبعض الملائكة بدن محسوس فيشاهد الناظر ذلك البدن.

ولتوضيح فكرته هذه يقول:

---

(١) مشكاة الانوار، ص ٧٧.

«كما ان نفوسنا غير محسوسة ولها بدن محسوس هو محل تصرفها وعالمها الخاص بها، فكذلك بعض الملائكة. وربما كان هذا البدن المحسوس موقوفاً على إشراق نور النبوة كما ان محسوسات عالمنا هذا موقوفة عند الادراك على إشراق نور الشمس، وكذا في الجن والشياطين»[١].

مما سبق يبدو الغزالي وكأنه يجيب على سؤال مقدّر هو:

ـ كيف يمكن ان يكون للملائكة بدن محسوس، ولا يراهم جميع الناس؟

فكانت اجابته على هذا السؤال هي:

«وربما كان هذا البدن المحسوس موقوفاً على اشراق نور النبوة كما ان محسوسات عالمنا هذا موقوفة على اشراق نور الشمس».

ويرى الغزالي صدق هذه الفكرة على الجسن والشياطين ايضاً، اي من الممكن ان يكون لهذه الموجودات بدن أيضاً تتعلق به نفوسها، الا ان رؤيتها لا تُتاح للانسان بدون اشراق نور النبوة، مثلما لا يمكن رؤية الموجودات المحسوسة في هذا العالم بدون نور الشمس.

ولابد من الالتفات الى ان فكرة الغزالي هذه، غير منطقية ولا معقولة، لأن البدن الذي لا يُشاهد بدون اشراق النبوة لا يُعد بدناً في حقيقة الامر، لأن الجسم الحقيقي هو الجسم القابل للاشارة الحسية ويمكن رؤيته من قبل الشخص ذي البصر السليم.

لذلك فافتراض بدن لموجود لا يُرى الا باشراق نور النبوة، لا يغير من حقيقة كونه موجوداً بغير بدن، اذ من الممكن ان يُقال في مثل هذه الحال ان موجوداً كهذا ورغم انه لا جسم له، ولكن يمكن مشاهدته في ظل نور النبوة.

وعليه يُعد طريق التمثل أفضل طريق لتبرير جواز رؤية الملائكة، وهو الطريق الذي يأخذ به الغزالي ايضاً.

---

(١) المضنون به على غير أهله، ص ٨٥.

لا ترادف بين أسماء الله

ذكرنا فيما مضى ان أبا حامد الغزالي يرفض التكرار في التاريخ والقرآن. وبما انه يعتبر اسماء الله وصفاته، توقيفية، ويعتبر القرآن الكريم منشأ لاعتبارها، فلابد أن ينكر ترادف هذه الأسماء والصفات، لأن الترادف يستلزم التكرار.

وأثار الغزالي هذه الفكرة في كتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» وعبر عن رفضه لترادف أسماء الله مستعيناً في ذلك بحديث نبوي رواه الترمذي يقول أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة.

ويستدل الغزالي بهذا الحديث ليقول بعد ذلك:

«فهذه الأسامي وان كانت متقاربة المعاني فليست مترادفة. وعلى الجملة يبعد الترادف المحض في الأسماء الداخلة في التسعة والتسعين لأن الأسامي لا تُراد لحروفها ومخارج أصواتها، بل لمفهومها ومعانيها. فهذا أصل لابد من اعتقاده»[1].

اي ان أسماء الله طبقاً للحديث المذكور محصورة في عدد معين. ومما لا ريب فيه هو ان المراد بالاسم معناه لا مجرد حروفه أو مخرج صوته. وعليه تعود فضيلة اسماء الله تعالى الى كونها تؤلف سلسلة من المعاني والمفاهيم.

بتعبير آخر: ان معنى الشيء عبارة عن الشيء الذي لو دل عليه ألف اسم فلن

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط القاهرة، ص ٢٠.

تكون له فضيلة اكبر مما لو دل عليه اسم واحد. ولابد في هذه الحالة ان يكون لكل اسم الهي معنى خاص يختلف عن معاني الأسماء الاخرى.

ولا يجب ان تُعد هذه الأسماء مترادفة حتى اذا كانت ألفاظها متقاربة. فلفظتا «العليم» و«الخبير» ـ على سبيل المثال ـ لفظتان متقاربتان، ولكن يجب ألا يعدا اسمين مترادفين أو نحملهما على معنى واحد، لأن العليم يُطلق على من هو عالم بشؤون العالم؛ والخبير يُطلق على من هو عالم بباطن الامور ايضاً.

وينطبق هذا التفسير على أسماء «الغافر» و«الغفور» و«الغفار»، لأن الغافر بمعنى أصل المغفرة، والغفور يدل على كثرة المغفرة، والغفار اشارة الى كثرة المغفرة ازاء الذنوب التي تتكرر.

طبعاً يبدو من الصعوبة أحياناً ادراك التفاوت بين معنى اسمين. فليس من السهل مثلاً معرفة الاختلاف بين معنى الكبير ومعنى العظيم، ولكن الذي لا شك فيه هو ان لكل منهما معنى يختلف عن الآخر.

ولهذا السبب ورد ان الله قال «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري». فرغم ان «الإزار» و«الرداء»، من اللباس الذي يتزين به الانسان، الا ان الرداء أشرف من الازار، وهذا يكفي في حد ذاته لايجاد اختلاف بين المعنيين، وبالتالي عدم ترادف الاسمين.

ولو أخذنا اسم «الجليل» بنظر الاعتبار لرأينا ان لديه معنى خاصاً رغم اقترابه من اسمي «الكبير» و«العظيم»، لأن الأسماء ـ كما يقول الغزالي ـ تُراد لمفهومها.

ويذهب بعض المتكلمين الى جواز ترادف أسماء الله تعالى، بينما يرفضون ترادف صفاته ويعتبرونه أمراً غير معقول. ويتلخص استدلالهم في رفض الترادف في الصفات بما يلي:

حينما نعتبر الله موصوفاً بسلسلة من الصفات ونتحدث عن هذا الأمر كأمر واقع، فلا يخرج كلامنا حينذاك عن احدى حالتين:

إما يطابق الواقع، أو لا يطابق الواقع.

فاذا لم يطابق الواقع كان كلامنا كذباً وعلمنا جهلاً.

اما اذا طابق الواقع، فهذه الصفات إما عين ذات الله، أو ليست عين ذاته.

فاذا كانت عين ذاته، فهذا محال، اذ ستتحول جميع الصفات الى سلسلة من الأسماء المترادفة، وهذا امر لا صلة له بباب الصفات.

اما اذا لم تكن عين ذاته، فهي اما واجبة في حد ذاتها، أو ممكنة في حد ذاتها. وبما ان هذين الافتراضين باطلان، يبطل القول بوجود صفات للبارئ تعالى.

ويبطل الافتراض الأول لأن تعدد الواجب على صعيد الصفات الزائدة على الذات يستلزم حيثيتين: ما به الاشتراك، وما به الافتراق، الأمر الذي يوجب التركيب. ولا شك في ان كل مركب، ممكن. وهذا يعني أن ما فُرض واجباً، كان ممكناً، وهذا خلف.

ويبطل الافتراض الثاني لأن صفات الله قد افتُرضت انها ممكنة الوجود. ونحن نعلم ان كل ممكن الوجود بحاجة الى علة. ولا شك في ان علة الصفات تتمثل في ذات الموصوف. وعليه تُعد ذات المبدأ وفي عين بساطتها، فاعلة للصفة وقابلة لها، وهذا مستحيل.

وأورد الامام الفخر الرازي هذا البرهان مع الشرح والتفصيل في كتابه «لوامع البينات»، وقد نسبه الى قدماء الفلاسفة وبعض الصابئة. ولا يُعرف ماذا يريد بقدماء الفلاسفة، والواضح هو اننا لا نعرف بين الفلاسفة المسلمين من لديه مثل هذا الاعتقاد في صفات الله.

وهناك نقاش محتدم وطويل بين المفكرين المسلمين حول هل ان اسماء الله توقيفية ام قياسية. الأشاعرة وعدد كبير من المفكرين المسلمين يرون انها توقيفية، مصدرها النقل. المعتزلة والكرامية لا يقتصرون في ذلك على النقل، ويتخذون من العقل والقياس معياراً في هذا المضمار. فهؤلاء يعتقدون ان العقل حينما يرى جواز اطلاق معنى لفظ ما على الله يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى سواء كان هناك

دليل شرعي ام لم يكن.

وأفرط الكرامية في هذا الشأن فأجازوا حتى اطلاق لفظ «الجسم» على الله، لأن الجسم عندهم عبارة عن موجود قائم بالنفس؛ وبما ان الله قائم بالنفس، اذن يجوز اطلاق الجسم عليه. وأجاز البعض اطلاق اسم «الجوهر» عليه على أساس هذه الرؤية، ايضاً.

ولابد من الالتفات الى وجود بون شاسع بين الجسم والجوهر، ولا ينبغي الخلط بين الاثنين. فلفظ «الجسم» لا شك في انه يفيد معنى التركيب ولذلك لا يجوز اطلاقه على الله قط.

كما لا يجوز اطلاق عنوان «الجوهر» عليه تعالى، ولا يلاحظ في الآثار الاسلامية استخدام هذا العنوان قط. اما بين المفكرين الغربيين فالوضع يختلف تماماً، حيث يجيز بعضهم اطلاق «الجوهر» على الله تعالى، كالفيلسوف باروخ سبينوزا ومن سار على خطى فكرته.

يرى بعض المفكرين ان طرح قضية «الجوهر» في العالم الغربي، من آثار أفكار الحكيم الاندلسي المسلم ابن رشد، غير ان مثل هذا الادعاء لم يثبت حتى اليوم وبحاجة الى دراسة اكبر وأعمق.

نصير الدين الطوسي، انبرى في كتاب «مصارع المصارع» لدراسة الجوهر وعدّه موجوداً لا في موضوع، فقال:

«فإن عُني بالموجود لا في موضوع صفتان أحدهما انه كائن والثاني انه ليس في موضوع، فالمعنى المقوم هو أيضاً عام كالأول ويكون الواجب داخلاً في أحد القسمين، فإنه موجود وليس في موضوع. وبهذا المعنى كون اطلاق اسم الجوهر عليه بحسب المعنى، وان منع منه مانع بحسب اللفظ»[1].

وهكذا نرى ان الطوسي يرى جواز اطلاق اسم «الجوهر» على الله بحسب المعنى، وعدم جواز اطلاقه بحسب اللفظ.

---

(١) نصير الدين الطوسي، مصارع المصارع، ط قم ـ ايران، ص ١٦.

مما يجدر ذكره هو ان الطوسي قد هب ضمن هذا الاطار لمجابهة عبد الكريم الشهرستاني وشبهاته التي أثارها.

فالشهرستاني ـ صاحب كتاب الملل والنحل ـ من بين من اقتفوا آثار ابي حامد الغزالي، فهبّ من بعده لمحاربة الفلاسفة. فاذا كان الغزالي قد ألف كتاب «تهافت الفلاسفة» للرد على أفكار الفلاسفة وعقائدهم، فان الشهرستاني قد الف كتاب «مصارعة الفلاسفة»، أثار فيه سبع مسائل، وحمل من خلالها على ابن سينا.

وهبّ الطوسي لمجابهة الشهرستاني والرد على شبهاته فأسمى كتابه «مصارع المصارع»، على اعتبار ان اسم كتاب الشهرستاني كان «مصارعة الفلاسفة».

ولا نريد دراسة هذين الكتابين أو استعراضهما، وانما نريد ان نقول بأن نصير الدين الطوسي يجيز اطلاق اسم «الجوهر» بحسب المعنى على الله.

الغزالي كان يميز بين الأسماء والصفات، فيرى ان أسماء الله توقيفية، اي موقوفة على إذن الشارع، اما الصفات فليست مقيدة بهذا الشرط، فيجوز ان يُطلق منها على الله ما يجيزه العقل.

ويأخذ الامام الفخر الرازي في كتابه «لوامع البينات» برأي الغزالي ويعتبره مذهبه المختار. فحينما يجيز العقل وصفاً من الأوصاف لله تعالى، فمعنى هذا ان هذا الوصف ثابت، ومن جملة الحقائق.

ولو سلّمنا بأن الحقيقة يجب أن تُكشف ولا ينبغي كتمانها، ندرك بسهولة ان اطلاق صفات الكمال على الله لا يتوقف على إذن الشارع، حتى ان الرسول ﷺ قال: «قولوا الحق ولو على انفسكم».

ما قاله الغزالي بهذا الشأن هو: «ليس التصريح بالحق والصدق موقوفاً على إذن خاص»[1].

لا شك في ان مراده بالتصريح بالحق والصدق هو عبارة عن اطلاق سلسلة من الصفات على الله، جائزة ومعقولة عقلياً.

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط القاهرة، ص ١٤.

ويأخذ الفخر الرازي بهذه الفكرة ايضاً ولا يختلف استدلاله عليها عن استدلال الغزالي. وما يستقطب الاهتمام هنا هو ان هذين المفكرين الأشعريين الكبيرين قد تحدثا بصراحة تامة عن التصريح بالحق والصدق، ولم يعتبرا ذلك موقوفاً على اجازة الشارع.

وهناك حالات أخرى يُلاحظ فيها مثل هذه الآراء ايضاً، وهو ما يكشف عن ان الغزالي والفخر الرازي لم يظلا على وفائهما للمذهب الأشعري في بعض الأحيان، فكانا يعبران عما يعتقدان انه صحيح، وان خالف النهج الأشعري.

اذن فموقف هذين المفكرين في عدم توقيفية صفات الحق تعالى، لا ينسجم مع أشعريتهما، اذ كيف يمكن لأحد قبول الحق والصدق وعدهما من الامور الواقعية، ثم يعتقد في ذات الوقت بالحسن والقبح الذاتيين؟

نحن نعلم ان الأشعرية قد اوغلوا في طريق انكار الحسن والقبح الذاتيين حتى انهم أجازوا «تكليف ما لا يطاق». ونرى ان الغزالي والفخر الرازي، كانا من بين من أفتوا في آثارهم بذلك ايضاً، الا انهما استمسكا بسلسلة من الجهود غير المجدية من اجل تبرير هذه الفتوى فقالا: التكليف الالهي دائماً عبارة عن طلب التحصيل لا طلب الحصول.

وسبق ان بحثنا في بعض كتاباتنا هذه الفكرة لذلك لا نجد ضرورة لبحثها هنا سيما وانها خارجة عن صلب الموضوع.

من القضايا التي حظيت باهتمام المتكلمين والعرفاء في آثارهم وتحدثوا عنها بالتفصيل هي الفرق بين أسماء الله وصفاته. وهبّ الغزالي لبحث هذه القضية كمتكلم وعارف.

الفخر الرازي، هبّ هو الآخر لبحث هذه القضية في كتابه «لوامع البينات» وأشار الى الكثير من كلام الغزالي، ومناقشته.

يقول الفخر الرازي بأن البعض ينكرون ثبوت الاسم لله ويعترفون بثبوت الصفة له. فيما يقف آخرون عكس هذا الموقف تماماً فيعترفون بثبوت الاسم

وينكرون ثبوت الصفة. وهناك فريق ثالث يعترف بثبوت الاسم والصفة.

ويمضي الفخر الرازي بعد ذلك قائلاً بأن الفريق الذي ينكر ثبوت الاسم ويعترف بثبوت الصفة يقول بأن حقيقة البارئ تعالى غير معلومة للبشر وجميع المخلوقات قط. وحينما لا تُعرف حقيقته للمخلوقات، فلن يكون له اسم ايضاً.

ويتحدث الفخر الرازي عن المقدمة الاولى التي يطرحها هذا الفريق وهي ان حقيقة الله غير معلومة للمخلوقات قائلاً بأن هذا الفريق يقول: ما هو معلوم من الله للمخلوقات هي العناوين التالية:

١ ـ الوجود.

٢ ـ السلوب.

٣ ـ الاضافات أو النسب.

ويرىٰ هذا الفريق أننا لو أمعنا النظر في كل عنوان من هذه العناوين لرأينا ان العلم بها لا يعني العلم بحقيقة الله، لأن العلم بأنه موجود ليس علماً بحقيقته الخاصة، لأن ما هو معلوم كوجود، مفهوم عام بديهي نقيض للعدم، ويصدق على جميع الموجودات الممكنة، في حين أن حقيقة الله تعالى الخاصة لا تصدق على أي من الممكنات. وهذا الامر يكشف عن ان حقيقة الله الخاصة، تختلف عن الوجود العام البديهي الصادق على جميع الأشياء.

كما أن العلم بالسلوب ليس علماً بحقيقة الله ايضاً، لأنه حينما يقال ان الله ليس جوهراً ولا عرضاً ولا حالاً في شيء، ولا محلاً لشيء وهكذا، فمعنى هذا ان عدم هذه الامور قد وقع معقولاً. كما لا يمكن الشك في ان حقيقة الله الخاصة، هي ليست تلك السلسلة من الامور العدمية.

وكذلك الوضع على هذا المنوال ايضاً على صعيد النسب والاضافات، لأن حقيقة الله تعالى الخاصة، ليست سلسلة من الاضافات والنسب.

ويتحدث الفخر الرازي بعد ذلك عن المقدمة الثانية لهذا الفريق الذي ينكر ثبوت الاسم، قائلاً بأن هذا الفريق يقول بما ان الحقيقة الخاصة لله تعالى غير

معلومة للبشر، فلن يكون لله تعالى اسم، لأن المقصود من وضع الاسم هـو ان يمكن بواسطته الاشارة الى المسمى أو الذات في مقام التخاطب، والتعرف عن هذا الطريق على حقيقته الخاصة. اذن اذا كانت حقيقة الله الخاصة غير معلومة، فكيف يمكن معرفة اسمه والاطلاع على حقيقته؟

هذه هي خلاصة لاستدلال ذلك الفريق الذي ينكر ثبوت الأسماء لله تعالى.

وهب البعض للرد على هذا الاستدلال وتفنيده فـقالوا ان هـذا الاسـتدلال يقتضي شيئاً واحداً فقط وهو اننا لا نعرف حقيقة ذات الحق تبارك وتعالى، في حين يوجد مثل هذا الاحتمال دائماً وهو ان الله تـعالى يـرشد بـعض عـباده الى حقيقته. واذا ما حصل هذا، أصبح من الممكن وضع الاسم لحقيقة الله الخـاصة. اضف الى ذلك ان المخالفين لم يقيموا برهاناً يمكن ان يغلق باب هذا الاحتمال.

الغزالي أحد الذين يرون انفتاح باب هذا الاحتمال، ويرى ان الله تعالى يـلهم أسماءه الخاصة لعباده المقربين:

«وكانت الأسماء التي سيلهمها عباده ويخلقها في أذهانهم وفي ألسنتهم أيـضاً معلومة عنده»[١].

ومن هذا نفهم ان الغزالي يرفض فكرة الرافضين لثبوت الأسماء لله ولا يـقيم وزناً لاستدلالهم.

اما اولئك الذين ينكرون ثبوت الصفات، فقد تشبثوا بالكثير من الأدلة، غير ان الرد على ادلتهم وبراهينهم يمكن ان يكون ذات الرد على منكري الأسماء، لأن من الممكن ايضاً ان يعلّم الله تعالى صفاته لبعض المـقربين. واذا مـا عـلمنا بأن التفاوت بين الاسم والصفة تفاوت اعتباري، وقد يحل الاسم محل الصفة، والصفة محل الاسم، أدركنا صواب التوسل بذات الرد الذي رُدّ به على منكري الأسماء.

ومما يجدر ذكره هو ان وجهة النظر هذه، وجهة نظر كلامية قائمة على أساس الاصول والأفكار التي يتبناها المتكلمون. اما الحـكماء والفـلاسفة فـقد اتخـذوا

---

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥.

طريقة اخرى في ثبوت اسماء الله وصفاته لا مجال لاستعراضها.

على اية حال، ما قاله المتكلمون بشأن الاسم والصفة والتفاوت فيما بينهما يتلخص فيما يلي:

لو أُخذت ماهية الشيء من حيث هي هي، كانت اسماً. ولو أُخذت ماهية الشيء من حيث كونها موصوفة بصفة، أُطلق عليها عنوان الصفة. كمثال على ذلك يمكن القول بأن السماء، والأرض، والبحر، والصحراء، هي من الأسماء، في حين أن الطويل، والقصير، والخالق، والرازق، هي من الصفات.

وقد يسأل أحد: هل الاسم أفضل ام الصفة؟

يرى بعض المتكلمين ان الاسم اشرف من الصفة وأفضل لأن الاسم مقدم على الصفة، ولأن الصفات التي تمثل المشتقات تنتهي الى الاسم. ثم ان الأسماء تُطلق على اسم الذات، في حين تُعتبر الصفات من مشتقات الأسماء ومصحوبة بنوع من الاضافة؛ والذات أفضل من الصفة دائماً.

وفي مقابل هذا الفريق يقف أبو زيد البلخي فيعتبر الصفات أشرف من الأسماء، لأن الاسم لا يدل عند المخاطَب إلّا دلالة مجملة، في حين تقوم الصفات بمهمة تعريف حقائق الأشياء، وتكشف عن أحوالها وخصائلها.

ونقل الإمام الفخر الرازي في كتاب «لوامع البينات» الذي ألّفه في شرح الأسماء الحسنى، كلام أبي زيد البلخي دون أن يشير الى مصدره كعادته. والعارفون بالموازين المنطقية يعلمون ان كلام هذا المتكلم البلخي، بلا أساس. وليس بمقدور الصفات ان تعرّف الماهية والذات.

يعتقد بعض أرباب المعرفة ان الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط. وما ورد في كلام هؤلاء بصراحة هو ان الذات، اسم باعتبار صفة من الصفات، وإن سُميت الصفة اسماً في بعض الأحيان، لأن الذات مشتركة بين جميع الاسماء؛ والكثرة في الاسماء بسبب الكثرة في الصفات. ولذلك ثار الاختلاف حول السؤال التالي: هل الاسم عين الذات ام غير الذات؟

على ضوء ما سبق يتضح ان مراد أهل المعرفة بالأسماء والصفات، ليست الألفاظ والعبارات فقط، لأنه لو كان مرادهم محصوراً ضمن اطار الألفاظ والعبارات، لما كان هناك شك في ازدواجية الاسم والمسمى، في حين هناك اختلاف على هذه المسألة بين هؤلاء دائماً.

اذن حينما يدور الحديث حول الألفاظ فالمراد هو ان هذه الألفاظ والكلمات تؤلف اسم الاسم. وهناك تسليم بأن اسم الاسم، نوع من الاسم. بتعبير آخر: الدلالة على الدلالة، من أقسام الدلالة.

وأثار أبو المعالي صدر الدين القونوي ـ العارف الاسلامي الكبير ذو الضمير الصافي ـ في كتابه «إعجاز البيان في تأويل ام القرآن»، مسألة الأسماء والصفات، وتحدث بإسهاب في هذا الموضوع، وقال:

«فكل ما ظهر في الوجود وامتاز عن الغيب، على اختلاف انواع الظهور والامتياز، فهو اسم»[١].

اذن فالقونوي يرى ان الاسم هو الشيء الذي يظهر في الوجود ويمتاز عن الغيب. كما يعتبر جميع انواع الظهورات والامتيازات مشمولة بهذا الحكم ومن مصاديق هذا الكلام.

الغزالي وبعد بحثه الطويل في اسماء الله وصفاته، اكد على ضرورة تخلق الانسان بأخلاق الله والتزين بمعاني أسمائه وصفاته، لأن في ذلك كماله وسعادته.

ويعتقد الغزالي ان من يعرف معاني أسماء الله وصفاته عن طريق السمع ومن خلال التفسير واللغة، ثم يؤمن قلبياً بأن هذه المعاني موجودة في الله، فنصيبه من المعرفة قليل جداً، ولن ينال الفلاح، لأن سماع الألفاظ والعبارات يعتمد على سلامة حاسة السمع، وهو ذات الشيء الذي تتمتع به الحيوانات. كما ان فهم الكلمات وادراك معانيها عن طريق الوضع، يعتمد على الالمام باللغة العربية فقط، وهو امر مرتبط بأديب لغوي بل وحتى بأبله بدوي.

---

(١) القونوي، اعجاز البيان، ط مصر، ص ٢١٦.

ويرى ايضاً ان الايمان القلبي بوجود معاني الأسماء والصفات في الله، حينما لا يكون على أساس الكشف والمشاهدة، فانه لا يعتمد سوى على فهم معاني هذه الألفاظ والتصديق بوجودها، وهو الشيء الذي بامكان عامة الناس وحتى الأطفال امتلاكه. ويضع الغزالي الكثير من العلماء ضمن هذه الدرجة من المعرفة.

طبعاً هذا النوع من المعرفة يُعد درجة من درجات المعرفة ولا يمكن نكرانه بحد ذاته، ولكن لو قيس بأعلى درجات المعرفة لبدا ناقصاً وقليلاً. بتعبير آخر: ما كان في حد ذاته حسناً يُعد بالنسبة الى ما هو أسمى منه وأفضل، قبيحاً وغير مقبول؛ لذلك قيل «حسنات الأبرار سيئات المقربين».

ويقسّم الغزالي معرفة المقربين بمعاني أسماء الله وصفاته الى ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى

تُعرف معاني الأسماء والصفات للشخص السالك عن طريق المكاشفة والشهود، بحيث تتضح له حقائقها بشكل برهاني وبدون أي خلل وخطأ. وهذه المعرفة، من حيث الوضوح والانكشاف، مرتبة من مراتب اليقين بحيث لا تحصل للانسان الا عن طريق مشاهدة الباطن. وهناك بون شاسع بين هذا النوع من المعرفة والاعتقادات التي يتلقاها الناس من آبائهم ومعلميهم تقليدياً، وان اقترنت الاعتقادات التقليدية بسلسلة من البراهين الجدلية والكلامية.

المرحلة الثانية

ما ينكشف للمقربين من صفات الجلال الالهية، هو من العظمة بحيث يولد فيهم الشوق للاتصاف بهذه الصفات، من اجل نيل مقام القرب الالهي.

فليس من الممكن ان يمتلئ قلب الانسان بادراك عظمة شيء ما، ثم لا يتولد لديه الشوق للاتصاف به.

ولا يخلو أي أحد من شوق الاتصاف بصفات الكمال الا لسببين:

الأول، ان تكون معرفته بصفة الكمال غير كاملة.

الثاني، ان يكون قلبه ممتلئاً بالشوق لشيء آخر.

لذلك على من يفكر في صفات الله ان يطهر قلبه من كل ما هو غير الله، لأن المعرفة تمثل بذور الشوق والرغبة، وحينما لا تُنثر هذه البذور في الأرض الصالحة المستعدة، فإنها لن تُثمر قط.

المرحلة الثالثة

يسعى المقربون في هذه المرحلة للتزين بصفات الحق ويبذلون قصارى جهودهم من اجل بلوغ هذا الهدف. ويتحول الانسان بعد هذه المرحلة الى موجود رباني ويرافق الملائكة في الملأ الأعلى.

وقد يُثار ضمن هذا الاطار الاشكال التالي فيقال: ان مقتضى ما ذُكر الى الآن، هو اثبات نوع من المشابهة بين الانسان والخالق، لأن من يتخلق بأخلاق الله ويتزين بمعاني أسمائه وصفاته، يحصل على نوع من التشابه مع الحق، في حين ينفي العقل والشرع وجود أي تشابه بين الله وبين ما هو غيره. اي ان الله لا يشبه شيئاً، وليس هناك شيء يشبهه.

هذه الشبهة، تُعد من أهم الشبهات التي يواجهها الغزالي على صعيد تزين الانسان بصفات البارئ تعالى، بل يواجهها جميع الاشاعرة على صعيد القول بالاشتراك اللفظي للوجود، لأن هذا الفريق ينكر وجود اي سنخية بين مراتب الموجودات، ويرفض وجود اي مناسبة بين الانسان والخالق تعالى.

وهناك قضية القرب من الله ايضاً، حيث يعتبرون العبادة طريقاً يقرب العبد الى الله، طبقاً للتعاليم القرآنية.

والشيء الذي لا شك فيه هو ان التقرب الى الله تعالى لا يمكن ان يتحقق بدون وجود نوع من المناسبة بين الانسان والمولى سبحانه. لذلك فالذين يتطرفون في تنزيه الله وينكرون وجود أية سنخية بينه وبين الانسان، لابد ان يواجهوا إشكالاً في قضية التقرب.

الغزالي، كان على علم بهذا الاشكال وحاول الرد عليه. لذلك فهو لا يشك قط في عدم وجود اية مشابهة بين الله وسائر الموجودات، وبوجود نفي شرعي وعقلي

لها، ولكن الذي ينفيه الشرع والعقل هو المشابهة الذاتية التي تتحقق بين فردين من نوع واحد. فبين زيد وعمرو ـ مثلاً ـ مشابهة ذاتية لأنهما فردان من نفس النوع.

فهذا النوع من المشابهة، لا يمكن ان يتحقق بين الله تعالى وبين غيره. ولكن ينبغي ألا نتصور بأن المشابهة في شيء ما، تعني المماثلة الذاتية، حيث يوجد بين الموجودين المتضادين نهاية البعد والاختلاف، إلّا ان احدهما قد يشبه الآخر في جهة أو اكثر من جهة. فالسواد والبياض ـ مثلاً ـ موجودان متضادان تمام التضاد وبعيد كل منهما عن الآخر تمام البعد، ورغم هذا التباين والتضاد، نجد بينهما تشابهاً في التضاد يقرب أحدهما من الآخر.

الغزالي طبعاً لم يتحدث عن التشابه في التضاد، إلّا انه عبّر عن اعتقاده بوجود تشابه بين الاثنين في الكثير من الصفات العرضية. فالسواد والبياض، يُعدان أمرين عرضيين في عين التضاد والاختلاف، كما يشبه احدهما الآخر من حيث ان لهما لوناً، وان كليهما مرئي.

وعليه فالغزالي يعتقد بوجود فاصل عظيم بين الله والانسان، وتوصل الى هذه النتيجة وهي ان الله لا يعرفه إلّا الله مستعيناً في ذلك بنقل اقوال عن الجنيد بهذا الشأن في كتاب «المقصد الأقصى».

الجنيد حسب ما ذكر الغزالي يقول بأن الله لا يعرفه أحد سوى الله وقد أمر الله نبيه قائلاً ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾. اي انه امره بتسبيح اسمه لا تسبيح ذاته. وعليه لا يعرف الله أحد غير الله، لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وقيل سُئل العارف المعروف ذو النون المصري حينما أشرف على الموت: ماذا تريد؟ فأجاب: أود أن اعرف الله قبل ان اموت.

وبعث كلامه هذا الاضطراب عند البعض وتصوروا ان هذا العارف لم يبلغ مقام معرفة الله، وقد وصف الغزالي هذا الالتباس الحاصل بأنه ناشئ من ضعف هؤلاء في فهم مغزى مثل هذه الكلمات والعبارات.

ويقول الغزالي في مقام توضيح مثل هذه الكلمات: لو قال قائل انا لم أعـرف أحداً غير الله، فبامكان هذا الكلام ان يكون صحيحاً. ولو قال هذا القائل نفسه: انا لم اعرف الله، فبامكان هذا الكلام ان يكون صادقاً ايضاً. وعليه لا ينبغي لأحد ان يتوهم بأن صدق هذين الكلامين يستلزم التـناقض أو انـه جمـع بـين النـفي والاثبات، لأن الاختلاف في الجهة يوجب صدق القولين وعدم وجود أي تناقض بينهما. فهو حينما يقول: لم اعرف احداً غير الله، يريد المعرفة بالصفات والمظاهر؛ وحينما يقول: لم اعرف الله، يريد معرفة الذات والحقيقة.

الغزالي يؤمن بأن معرفة الشيء، عبارة عن معرفة ماهيته وحقيقته. ولذلك لا يُعد العلم بالأسماء والمشتقات علماً بحقيقة الشيء.

وقد يقال: بالامكان معرفة حقيقة الحق تعالى، لأنـه حـينما يـقال ان واجب الوجود يمثل مبدأ الوجود وأن جميع الموجودات تـعتمد عـليه في نـظام الخـلقة الأحسن، تكون قد حصلت معرفة بحقيقة البارئ تعالى لأن وجوده يمثل حقيقته.

الغزالي يرفض هذا الكلام بشدة ويقول: هيهات هيهـات ان يكون بمسـتطاع أحد ان ينال بمثل هذا الكلام مقام معرفة الحق تعالى، لأنه حينما يـقال «واجب الوجود» فـمعنى هذا ان مبدأ الوجود مستغن عن كل علة وفاعل، ورجوع هـذا الكلام الى معنى سلبي. ومن الواضح انه لا يمكن بلوغ حقيقة الشيء وماهيته من خلال المعنى السلبي.

كذلك حينما يقال بأن جميع الموجودات في نظام الخلقة الاحسن تعتمد على الله، فهذه الجملة ترجع الى نوع من الاضافة والنسبة. ومن الواضح انه لا يمكن بلوغ ماهية الشيء وحقيقته من خلال ادراك الاضافة والنسبة.

وعليه يعدّ كل ما يقال عن حقيقة الحق تعالى، بمثابة إخبار عن غير ذاته، لأن مثل هذا الكلام يعود إما الى السلب أو الى نوع من الاضافة، وليس بـالامكان الوصول الى حقيقته تعالى عن طريق السلب والاضافة.

الغزالي يعلم ان كلماته هذه بمثابة قراءة لآية اليأس واغلاق طـريق المـعرفة،

ولذلك ينبري لطرح سؤاله على لسان الغير قائلاً: اذا ما هو طريق معرفة الله؟

ويتحدث في اجابته على هذا السؤال عن طريقين الأول وصفه بالقاصر، والثاني وصفه بالمسدود.

ويستعين في توضيح هذين الطريقين من خلال المثال التالي:

لو سأل الطفل أو الشخص العنين عن لذة الجماع، فيمكن ان يكون الجواب بطريقتين:

الاولى ان نصف له لذة الجماع فيتعرف عليه الى حد ما من خلال هذا الوصف.

الثانية أن نطالبه بالصبر والتريث ريثما تنضج عنده الغريزة الجنسية ويمارس الجماع ويعرف حقيقته بنفسه.

الطريقة الاولى هي شبيهة بالطريق الذي وصفه الغزالي بالقاصر، والطريقة الثانية هي شبيهة بالطريق الذي وصفه بالمسدود.

فالطريق القاصر طريق يقوم على أساس التشبيه، فتتم فيه معرفتنا بأسماء الله وصفاته من خلال معرفة صفاتنا وأحوالنا. فحينما يدور الحديث عن صفات الحياة والعلم والقدرة عند الله، ندرك معاني هذه الصفات، غير ان مصدر علمنا بهذه المعاني يتمثل فقط في تحقق هذه الصفات في وجودنا.

بتعبير آخر: نحن على علم بحياتنا وعلمنا وقدرتنا وسائر صفاتنا، وعن طريق هذا العلم، نعلم بحياة الله وعلمه وقدرته وسائر صفاته الكمالية. ولاشك في حدوث نوع من التشبيه والمقايسة في هذا العلم.

وعليه بالامكان القول: لو كانت لدى الله تعالى صفة لا يوجد نموذج منها في وجودنا، فليس بمستطاعنا معرفة تلك الصفة. ومنهنا يمكن التوصل الى النتيجة التالية: لا يعرف الله أحد إلّا نفسه.

ما يلزم الالتفات اليه هو ان الانسان حينما يقيس صفاته بصفات البارئ تعالى، يدرك أنّ صفات الله أعظم وأشرف بما يفوق الحد من صفاته، ولا يمكن ان تقاس بها صفات كائن ضعيف وتافه كالانسان، وحينذاك يدرك ضعف ما لديه

من معرفة وعلم وينطلق لسانه مقدساً الله تعالى.

اذن فالمعرفة المستحصلة عن هذا الطريق، مشوبة بنوع من الوهم والتشبيه، ولابد من ضم التنزيه ونفي المشابهة اليها. وهذا الأمر بالذات هو الذي دفع الغزالي الى وصف هذا الطريق بالقاصر.

ما ذهب اليه الغزالي بهذا الشأن، حظي باهتمام المفكرين الآخرين فانبرى الكثيرون للتحقيق في هذه الفكرة ودراستها وصياغة الحكايات الجميلة ذات العبرة للتعبير عنها. فقصة العنقاء المشاهدة في «منطق الطير» للعطار النيشابوري، على صلة وثيقة بهذه الفكرة. كما تتصل بها ايضاً قصة الببغاء الذي غضب عليه صاحبه لأنه أراق زيت اللوز في دكانه، فضربه ونتف شعر رأسه. وحينما رأى هذا الببغاء شخصاً أصلع، قاس نفسه به من خلال بعض الكلمات التي أضحك بها الخلق!

وانبرى مفكرو الغرب لدراسة هذه الفكرة ايضاً وكتبوا فيها كتابات قيمة، وتوسعوا فيها كثيراً وبحثوها تحت عنوان التجسيم أو التشبيه[١].

ومع ذلك ليس على سبيل المبالغة لو قلنا بأن جلال الدين الرومي، هو أحد الشخصيات الفكرية التي تناولت هذه الفكرة بعمق وباسلوب جميل أيضاً. فقصة الببغاء في كتاب «المثنوي»، تعد من أجمل القصص ضمن اطار التعبير عن هذه الفكرة.

ولا يجب ان نتجاهل ايضاً أن الغزالي قد سبق جميع هؤلاء المفكرين والعارفين زمانياً في طرحه لهذه الفكرة. وقد تأثر به ليس جلال الدين الرومي فحسب، وانما أيضاً عدد كبير من مفكري الأشعرية.

الطريق الثاني الذي نوهنا اليه، وصفه الغزالي بأنه مسدود لأن على الانسان أن يعيش فيه حالة الانتظار الى ان تظهر فيه صفات الربوبية، والتي يمكن عن طريقها معرفة الله. وبما ان هذه الحقيقة لا تحصل إلّا لله فقط، فلن يُفتح طريق هذه المعرفة

---

(١) Anthropomorphism.

لغير الله قط. والله تعالى هو الوحيد الذي يتحقق بهذه الحقيقة. ولذلك قيل: لا يعرف الله بالحقيقة، احد غير الله.

ويوسع الغزالي من رؤيته هذه ولا يبقيها مقتصرة على معرفة حقيقة الله، فيقول بأنه لا يعرف النبي بالحقيقة سوى النبي. فالذين لا يتمتعون بمقام النبوة لا تتجاوز معرفتهم للأنبياء عن معرفة أسمائهم، وامتيازهم عن سائر الناس بصفة النبوة، دون ان يكون لديهم علم بماهية النبوة وحقيقتها. فماهية النبوة وحقيقتها، أمر لا يعرفه سوى النبي نفسه.

ثم يمتد الغزالي في فكرته هذه أبعد من اطار النبوة ويقول بأن حقيقة الموت، والنار، والجنة لا يعرفها أحد إلّا بعد وفاته ودخوله الى النار أو الجنة.

بتعبير آخر: ليس بمقدور أحد تجربة الموت في هذا العالم، لأن الذي يموت لن يتحدث معنا قط ولا يحدثنا عن تجربته.

كذلك الأمر بالنسبة الى النار والجنة، حيث ليس بمقدور أحد ان يفهمها إلّا عن طريق المقايسة والتشبيه. وعليه لو كانت هناك لذائذ في الجنة لم نر مثلها في هذا العالم، فلن تتكون لدينا صورة واضحة عنها. ولهذا السبب تم تبيان بعض نعم الجنة بصورة اخرى.

ويمكن القول على صعيد النعم انها لم ترها عين ولم تسمع بها اذن ولم تخطر في قلب بشر. اذن اذا تغدر معرفة نعم الجنة إلّا عن طريق الصفات، فلم التعجب اذا قيل بتعذر معرفة الله الا عن طريق الصفات؟!

قد يقال: فما هي نهاية معرفة العارفين؟

يجيب الغزالي على ذلك قائلاً بأن نهاية المعرفة هي العجز عن المعرفة[١].

ويستند الغزالي في فكرته هذه الى كلمة لأبي بكر تقول: «العجز عن درك الادراك ادراك»، ويستشهد في ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

---

(١) راجع: المقصد الأسنى، ط القاهرة، ص ٢١ ـ ٣٢.

ويعلق الغزالي على قول الرسول ﷺ قائلاً بأنه ﷺ لم يشأ ان يقول بأنه يعرف أشياء كثيرة إلّا ان لسانه لا يحصيها، وانما يريد بأنه لا يحيط بمحامد الله وصفاته الربوبية، ولا يحيط بها احد إلّا الله تعالى.

وعليه فنصيب الخلق في معرفة ذات الحق تبارك وتعالى هو الحيرة فقط. وحينما يحاول أحد ادراك مقام الذات، تلقيه سبحات الجلال في وادي الحيرة:

«فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وادراكه، إلّا ردته سبحات الجلال الى الحيرة»[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠.

الصمدية دليل الواحدية والأحدية

أفرد الغزالي في كتاب «المضنون به على غير أهله» فصلاً لدراسة كلمتي «الواحد» و«الأحد» اللتين وردتا في الآيتين التاليتين:

١ ـ «قل هو الله أحد»[١].

٢ ـ «والهكم اله واحد»[٢].

الواحد عبارة عن الشيء الذي يمكن ان يشار اليه عن طريق العقل وعن طريق الحس، ولكن يمتنع في مفهومه وقوع الاشتراك. فيمكن ان يشار للرجل بانسان واحد، وإلى نوعه بنوع واحد، بل وحتى يمكن أن يعبّر عن الألف بألف واحد.

الأحد عبارة عن الشيء الذي لا يمكن ان نتصور فيه تركيباً وتقسيماً.

وعليه فقد جاء الواحد بمعنى نفي الشريك والنظير، في حين جاء الأحد بمعنى نفي اية كثرة يمكن تصورها في الذات.

سبق ان ذكرنا بأن الغزالي يقول بأن ما قيل في الله تعالى، كان إما بنحو السلب، او بنحو الاضافة، ولا يمكن ادراك الحقيقة عن طريق السلب والاضافة.

---

(١) سورة الاخلاص، الآية ١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

وبصرف النظر عن مدى الاعتبار الذي تحظى به فكرة الغزالي هذه، ينبغي عدم تجاهل امر ما وهو ان هذا المفكر الكبير لم يبق وفياً لهذه الفكرة، فتحدث في بعض الأحيان باسلوب آخر وكلام لا يلتقي مع هذه الفكرة. ويمكن ملاحظة ذلك في تعريفه لكلمة «الصمد»:

«الصمد الغني المحتاج اليه غيره. وهذا دليل على ان الله تعالى أحدي الذات وواحد لأنه لو كان له شريك في ملكه لما كان صمداً»[١].

وهكذا نرى انه استخدم كلمة «الصمد» للتدليل على احدية الذات الالهية. فهو قد أخذها بمعنى الغني؛ وغنى الله يستلزم حاجة جميع الموجودات اليه.

ولاشك في ان الكائن حينما يكون غنياً وحينما تحتاج اليه جميع الكائنات، لابد ان يكون منزهاً عن كل تركيب وتكثر، لأن الكائن المركب بحاجة الى الأجزاء، وما هو بحاجة الى الأجزاء ليس بمقدوره ان يكون بالشيء الذي تحتاج اليه جميع الموجودات. وعليه فالصمدية دليل الأحدية، وما هو أحد، كان واحداً ايضاً.

اذن فالغنى ليس بمقدوره ان يكون صفة سلبية، بل حتى الصفات السلبية تعود بالنسبة لله تعالى الى سلب السلب؛ وسلب السلب يعطي معنى الاثبات دائماً.

فحينما يقال «الله ليس جسماً» فمعنى هذا هو ان النقص الملاحظ في الجسم، لا يتحقق بالنسبة لله تعالى. ولذلك تُسلب الجسمية بصفتها عدداً من النواقص الوجودية، عن الله تعالى. وهذا معنى قولهم: تعود صفات الله السلبية الى سلب السلب، وسلب السلب هو نوع من الايجاب.

و لم يتحدث الغزالي في كتاب «المقصد الأسنى» عن الصفات الحقيقية المحضة، مفضلاً الاكتفاء بالسلب والاضافة، بينما يمكن تقسيم صفات الله الى أربع شعب:

الشعبة الاولى، الصفات السلبية التي تعدّ عودتها الى سلب السلب اثباتاً. والدليل على هذا الأمر هو اننا اذا لم نأخذ صفات الله السلبية بمعنى سلب السلب، لاستلزم ذلك نوعاً من المحدودية في ذاته تعالى؛ والمحدودية لا تنسجم مع الكمال

---

(١) المضنون به على غير أهله، ط دمشق ـ بيروت، ص ٥٦.

المطلق. فمتى ما صدق السلب تحققت المحدودية، بينما يعد سلب السلب رفعاً للمحدودية. وبما ان الله موجود غير محدود وغير متناه، عد كل سلب بالنسبة اليه، سلب السلب.

الشعبة الثانية، الصفات الحقيقية المحضة، كالحياة ووجوب الوجود. ولاشك في ان الحياة صفة ثبوتية لله تعالى لا تتدخل فيها الاضافة قط. فالله حي بالذات، ولا وجود للاضافة في معنى الحياة.

الشعبة الثالثة، الصفات الحقيقية ذات الاضافة، كالعالم والقادر. فالعلم والقدرة حقيقتان واقعيتان، ولكن ثمة اضافة ونسبة في العالم والقادر، أو المعلوم والمقدور.

الشعبة الرابعة، الصفات الاضافية المحضة، كالعالمية والقادرية، والتي تؤلف سلسلة من النسب.

وهناك تبويب آخر يقسّم صفات الله الى: صفات الذات، وصفات الفعل، لا مجال لنا للحديث عنها.

ما يجب أن نؤكد عليه هو ان الغزالي قد تحدث بطريقة اخرى في كتابه «روضة الطالبين وعمدة السالكين»، وهو أحد كتبه المهمة. فأورد في هذا الكتاب افكاراً لم يوردها في كتبه الاخرى.

ومما اورده في هذا الكتاب قوله:

«والصفات الثبوتية سبعة وهي: الحياة، والعلم، والارادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وكل صفة من هذه الصفات، لها تعلق، إلّا الحياة فانها ينبوع الكمالات»[١].

وهكذا نراه يعتبر صفة «الحياة» صفة ثبوتية خالية من اية اضافة ونسبة. غير ان هذه الفكرة تتعارض مع ما ذهب اليه في كتاب «المقصد الأسنى»، لأنه قد أعاد في هذا الكتاب الاخير جميع أسماء الله وصفاته إما الى السلب أو الى الاضافة، ونحن نعلم ان الغزالي لا يعتبر السلب والاضافة مفيدين للمعرفة.

---

(١) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ط بيروت، ص ١٠١.

ولم يميز الغزالي في «روضة الطالبين» بين الصفات الحقيقية ذات الاضافة والصفات الاضافية المحضة. إلّا انه قسّم الصفات التي لديها نوع من التعلق بالغير وفق تقسيم خاص الى اربع فئات كالتالي:

الاولى، الصفات التي يحصل تعلقها بالغير من حيث الكشف، كالعلم والسمع والبصر.

الثانية، الصفات التي يحصل تعلقها بالغير من حيث التخصيص، كالارادة.

الثالثة، الصفات التي يحصل تعلقها بالغير من حيث التأثير، كالقدرة.

الرابعة، الصفات التي يحصل تعلقها بالغير لا من حيث الكشف ولا من حيث التأثير، كالكلام.

ويشير الغزالي ضمن هذا الاطار الى ملاحظة مهمة وهي ان دائرة تعلق العلم والكلام بالغير أوسع من دوائر جميع الصفات التي لديها تعلق بالغير، لأن العلم يتعلق بالواجب من جهة، وبالممكن والمحال من جهة اخرى، في حين تتعلق الارادة ـ مثلاً ـ بالممكن فقط. ولهذا السبب يترجح وجود الأمر الممكن على عدمه، ثم يظهر طبقاً لارادة الله

وكذلك الأمر بالنسبة للكلام، حيث ان دائرة تعلق الكلام بالغير أوسع من غيرها، كما هو الحال في العلم، لأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الكلام ايضاً. وعليه فالعلم والكلام يواكب احدهما الآخر، ويمكن النفوذ من أحدهما الى الآخر.

وهناك كلام عريض وطويل بشأن العلم والكلام والعلاقة فيما بينهما، وهذا ما يشير اليه طرح قضية «اللوجوس»[١] في اليونان القديمة، كما ينبع انتخاب عنوان «الناطق» في تعريف الانسان، من هذه الفكرة ايضاً.

أشير للكلمة ايضاً في الكتب السماوية، وقيل على هذا الصعيد: كانت الكلمة اولاً، وكانت كلمة الله. وعبرت بعض الأحاديث الاسلامية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام بعناوين من قبيل الكلمات، والكلمات التامات الخ.

---

(١) Logos.

الغزالي حين يوسع دائرة الكلام ويجعلها بمستوى دائرة العلم، لم يغفل عن الكلام النفسي الذي يتحدث عنه الاشاعرة، بل انه يعطف كلامه عليه.

ويعتقد الغزالي ايضاً ان صفة السمع تقع في مقابل صفة العلم، ويعتبر تعلقها بالغير أخص من جميع الصفات. كما يرى ان صفة البصر واقعة بين العلم والسمع:

«وأعمها تعلقاً العلم والكلام وأخصها السمع ومتوسطها البصر»[(١)].

طبعاً هناك بحث حول هل ان النسبة بين السمع والبصر، هي نسبة الأعم والأخص المطلق ام الاعم والأخص من وجه، ومع ذلك لاريب في ان العلم من حيث التعلق بالغير، أعم الصفات. ولكن الذي يلزم التأمل فيه هو: ان الغزالي كمفكر أشعري كيف يعتبر العلم أعم من الارادة من التعلق بالغير، في حين يعتقد الأشاعرة ان الارادة تتعلق حتى بالأمر المحال والممتنع؟

الأشاعرة لا يعتقدون بوجود أمر يمتنع على الله، ولا يضعون أي شرط ازاء ارادة الله المطلقة، ولذلك نجدهم يفتون بجواز التكليف بما لا يطاق، ولا يشاهدون فيه أي قبح أو امتناع.

ويستدل الغزالي على كون العلم أعم من سائر الصفات من خلال اعتقاده بأن العلم بمقدوره ان يتعلق بالواجب والممكن والممتنع، بينما لا تتعلق سائر الصفات بالممتنع قط. ولكن اذا كان أساس المذهب الأشعري يقوم على جواز تعلق ارادته تعالى بالمحال والممتنع، فكيف يمكن عد العلم أعم من الإرادة؟

الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقال هنا هو ان الغزالي قد تمرد في هذه الفكرة ومثل الكثير غيرها، على الأشعرية، وتحدث بما يعتقد انه صحيح.

لابد من الاشارة الى ان فعل الله ـ عند الأشاعرة ـ يؤلف أساس كل فكرة ومناط كل مصلحة ومفسدة. اي فعل الله يمثل معيار جميع الامور، ويعد ظهور ارادته تعالى.

وسبق أن أشرنا الى تحدث الغزالي عن سعة العلوم في القرآن واعتقاده باتصال

---

(١) راجع: روضة الطالبين، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

حركة العلوم ببحر فعل البارئ تعالى. ومن يعتقد باتصال حركة العلوم ببحر فعل الله، ويعتبر فعل الله ظهوراً لارادته، كيف بمقدوره ان يدعي بأن صفة العلم أعم من صفة الارادة من حيث التعلق بالغير؟

الأشاعرة ـ على اية حال ـ ينيطون بالارادة دوراً عظيماً، ويعتبرونها مناط الامور.

وأثيرت هذه الفكرة في العالم الغربي بشكل آخر. فالفيلسوف الألماني «كانت» يولي للارادة أهمية كبيرة جداً ويوجه انتقاداً شديد اللهجة للعقل النظري، وقد شق طريقه نحو الهدف من خلال العقل العملي، معتبره مظهر سلطان الارادة؛ هذه الارادة التي يبرز دورها اكثر فأكثر ضمن اطار الأخلاق.

وظهر بعد «كانت» آخرون تحدثوا عن أهمية الارادة، كالفيلسوف الألماني الشهير «نيتشه»، الذي طرح ضمن اطار الاهتمام بالارادة نظرية «الرجل الأعلى».

الأمر المفروغ منه هو ان المتكلمين الأشاعرة في العالم الاسلامي، يرون مناط جميع الامور وميزانها في ارادة الله.

وهناك نقاش طويل حول طبيعة النتائج والآثار التي يمكن ان يفرزها الاعتقاد باصالة الارادة، لا مجال لذكرها هنا. ولكن الذي يلزم قوله هو ان خطر هذه النظرية، يظهر حينما تُرسم علامة استفهام على قضايا ما وراء الطبيعة، اذ في مثل هذه الحالة ستحل ارادة الانسان محل ارادة الله، ويتربع الانسان على عرش التاريخ.

فاذا كان المفكرون الأشعريون يعتبرون ارادة الله مناطاً وميزاناً لجميع الامور، بات الكثير من أتباعهم في هذا اليوم يعتبرون ارادة الانسان هي الأساس والمحور في كل شيء، ويبررون جميع الامور طبقاً لهذا الأساس.

الغزالي يعتبر صفة العلم أعم الصفات من حيث التعلق بالغير، ويرى ان دائرة معلومات الله أوسع من دائرة مقدوراته. ولا يقتصر هذا الأمر على الغزالي وحده، بل نلاحظ تحدث العرفاء في آثارهم عن التقدم والتأخر بين اسماء الله وصفاته، كما

هي الحال في آثار ابن العربي وعبدالرزاق الكاشاني.

في اصطلاحات الكاشاني تُدعى صفة الحي، إمام الأئمة، وهي بذلك متقدمة عنده على صفة العالم. ويستدل القائلون بتقدم صفة الحياة على صفة العلم بقولهم ان الحياة شرط للعلم دائماً، ومن الطبيعي ان يتقدم الشرط على المشروط.

وأثار الشيخ عبدالرحمن الجامي هذه المسألة في كتاب «نقد النصوص في شرح النصوص» وقال:

«هناك من يقدم صفة العلم على صفة الحياة ويعتبرها أشرف، لأن الامامة أمر نسبي يقتضي ان يكون الامام اشرف من المأموم، والعلم من جملة الصفات التي تقتضي المعلوم من خلال التحقق في ذات العالم؛ في حين تعد الحياة عين الذات، ولا تقتضي النسبة قط. وعليه فالعلم اشرف وأقدم في المقام الذي تتحقق فيه النسبة. ولذلك قيل: ان صفة العالم ـ وليس صفة الحي ـ هي اول تعين للذات، لأن صفة الحي لا تقتضي النسبة. ومن المسلم به طبعاً ان الحياة بحسب الطبع مقدمة على العلم، غير ان التقدم بالطبع ليس دليلاً على أشرفية الشيء، فالمزاج ـ مثلاً ـ الذي يضمن اعتدال البدن، يعد من شرائط الحياة، ولكن ليس بالامكان الادعاء بأن المزاج أشرف من الحياة»[1].

وللغزالي تبويب آخر يقسّم فيه أسماء الله تعالى الى عشرة أصناف كالتالي:

١ ـ الأسماء التي تدل على الذات فقط، مثل اسم «الله». كما يمكن عد اسم «الحق» جزءاً من أسماء الذات.

٢ ـ الأسماء التي ترجع الى الذات بالسلب، كالقدوس، والسلام، والغني.

٣ ـ الاسماء التي ترجع الى الذات بالاضافة، كالعلي، والعظيم، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن.

٤ ـ الأسماء التي ترجع الى الذات بالسلب وبالاضافة، كالملك، والعزيز.

٥ ـ الأسماء التي ترجع الى الذات بصفة ثبوتية، كالحي، والعالم، والقادر،

(١) عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص، تصحيح ويليام تشيتيك، ط طهران، ص ٤١.

والمريد، والسميع، والبصير، والمتكلم.

٦ ـ الاسماء التي ترجع الى العلم بالاضافة، كالحكيم، والخبير، والشهيد، والمحصي.

٧ ـ الأسماء التي ترجع الى القدرة بالاضافة، كالقوي، والمتين، والقهار.

٨ ـ الأسماء التي ترجع الى الارادة بالفعل والاضافة، كالرحمن، والرحيم، والرؤوف، والودود.

٩ ـ الأسماء التي ترجع الى الذات بصفة الاضافة، كالخالق، والبارئ، والمصور، والوهاب، والفتاح، والباسط، والقابض، والخافض، والرافع.

١٠ ـ الاسماء التي تدل على الفعل بالاضافة، كالمجيد، والكريم، واللطيف.

ويجمع الغزالي جميع هذه الأسماء تحت أربع كلمات يدعوها بـ «الباقيات الصالحات». وهذه الكلمات هي:

سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر.

الكلمة الاولى تشتمل على تنزيه الله وسلب جميع النواقص عنه. وهي بذلك تستوعب جميع الأسماء السلبية.

الكلمة الثانية، وتشتمل على جميع انوع الكمال الالهي، فتندرج تحتها جميع الصفات الثبوتية.

اذن نسلب بالكلمة الاولى عن ساحة الله المقدسة كل عيب أو نقص يستوعبه ادراكنا. ونثبت بالكلمة الثانية لله كل كمال وجمال بامكاننا معرفتها. ونعلم في ذات الوقت بأن وراء ما نفيناه أو أثبتناه، شأناً عظيماً خارجاً عن طور عقلنا وادراكنا. لذلك تجتمع جميع الأسماء والصفات التي هي اسمى من طور عقلنا، في الكلمة الثالثة اي «الله اكبر».

وبعد هذه المراحل الثلاث، يتضح وجود موجود في الوجود شأنه أعلى من مرحلة النفي والاثبات، ولا يوجد بين الموجودات من هو شبيه أو نظير له. ويمكن التعبير عن هذه الحقيقة بكلمة «لا اله الا الله».

عبارة الغزالي بهذا الشأن كالتالي:

«اعلم ان معاني أسماء الله الحسنى مندرجة في أربع كلمات وهن الباقيات الصالحات: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله اكبر»[1].

هذه الكلمات الأربع التي يدعوها الغزالي بالباقيات الصالحات، تدعى بالتسبيحات الأربع أيضاً.

ويعتقد الغزالي لو اراد أحد أن يلخص هذه الكلمات الأربع في كلمة واحدة، فلن يجد كلمة تستوعبها جميعاً سوى كلمة «الحمد لله»، ولذلك قال علي عليه السلام بهذا الشأن: «لو شئت ان اوقر بعيراً من قول الحمد لله لفعلت».

وحينما ينقل الغزالي هذه الكلمة عن الامام علي عليه السلام ويتمسك بها، يتضح انه يوافق على التعمق في معنى الحمد وأسماء الله وصفاته، ولا يؤمن بالسطحية والضحالة الفكرية في هذا المضمار.

ما يثير الدهشة والعجب هو انه قد بحث بعض المسائل والموضوعات بمستويين مختلفين. فعلى صعيد المثال نجده قد أفرد الباب الثاني عشر والباب الرابع عشر من كتاب «روضة الطالبين وعمدة السالكين» لبحث أسماء وصفات البارئ تعالى، غير ان هناك تفاوتاً واضحاً في مستوى البحث والاستعراض بين مواضيع هذين البابين.

فهناك بعض المواضيع التي تكشف بوضوح عن العمق الفكري عند الغزالي، وهناك مواضيع اخرى تُظهره في صورة المتكلم الجاف الضحل في التفكير. ونراه في الكثير من الموارد قد نقل كلمات العرفاء وأهل الحقيقة وأجاد في شرحها وتفسيرها. بينما أنزل في بعض الموارد معرفة الانسان بذات وصفات الله الى ادنى الدرجات، فيقول بأن معرفة الناس بالله ليست سوى ان هذا العالم المنظم بحاجة الى صانع حي قدير، ومعرفتهم بأسماء الله وصفاته ليست سوى انها عدد من الأسماء المشتقة لا غير.

---

(١) روضة الطالبين وعمدة السالكين، ط بيروت، ص ٩٥.

كما يقول ايضاً:

«والآخر يتعلق بالله تعالى ومعلومه أسام مشتقة من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيتها فان قولنا حي عالم قادر، معناه شيء مبهم له وصف الحياة والقدرة»[١].

وهكذا نراه يعتبر صفات الله زائدة على ذاته، وذاته عبارة عن معنى مبهم. وتفيد هذه العبارة ايضاً انه وعلى غرار سائر المتكلمين يعطي لله ماهية، لكنها ماهية مبهمة ومجهولة الكنه.

ما أورده الغزالي بصورة مجملة، أمر بحثه الامام الفخر الرازي بصورة مفصلة، وفتح فصلاً حافلاً بالأحداث في تاريخ الكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية.

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٢.

أين الاتفاق وفيم الاختلاف؟

لا يوجد اختلاف بين المسلمين في ان الله تعالى موصوف بجميع انواع الكمالات. كما يتفق المسلمون على ان الله تعالى منزه من كل نقص وعيب. ولكن الذي يختلفون فيه هو الصفات التي يوصف بها تعالى.

فالبعض يعتقدون ان هذه الصفات من الكمالات ولذلك يحاولون اثباتها لله. وهناك آخرون يعتبرونها من صفات النقص ولذلك يسعون لسلبها من الله.

الغزالي، أثار هذه المسألة في كتاب «روضة الطالبين وعمدة السالكين» وذكر خمسة موارد لهذا النمط من الصفات المتنازع فيها كنموذج، وهي:

١ ـ النزاع بين المعتزلة والأشعرية حول فعل الانسان.

فالمعتزلة يعتقدون بأن فعل الانسان يتم بيد الانسان نفسه وهو الذي يتحمل مسؤوليته. فلو قام الانسان بعمل الخير فانه يستحق الثواب، ولو قام بعمل الشر يستحق العقاب.

ويستدل المعتزلة لاثبات فكرتهم بقولهم: اذا لم يكن الانسان خالقاً لأفعاله، فلا معنى للثواب والعقاب لأن معاقبة من ليس خالقاً لأفعاله، ظلم. وبما ان الله قد حذّر الناس من فعل أعمال الشر والقبائح وتوعدهم بالعذاب والنار، فلابد من القول بأن الناس فاعلون لأعمالهم ومسؤولون عنها.

بتعبير آخر: إنّ معاقبة غير الخالق لأعماله ظلم واضح، والظلم يعد نقصاً لله. وبما اننا نعلم بأنه تعالى منزه عن النقص، فلا يمكن ان يكون ظالماً. وبما انه غير ظالم، فلا يعاقب من ليس خالقاً لأعماله.

الأشاعرة اتخذوا طريقاً آخر فقالوا: يتمثل كمال الله تعالى في تفرده واحاطته، لذلك يعد نفي القدرة عنه عيباً كبيراً ولهذا لابد أن يكون خالقاً لأفعال العباد. وعليه من يعتبر الانسان خالقاً لأفعاله، يحدد قدرة الله ؛ وتحديد القدرة نفي لها. ولا يمكن ان يعد عقاب الله لعباده ظلماً لأنه حينما يعذب عبده، يتصرف في ملكه ومخلوقه. وليس من حق أحد ان يعترض عليه. ومعنى هذا بطلان الحسن والقبح الذاتيين، وان الله هو الذي يخلق أفعال العباد، ويجوز ان يعذب الله عباده على ما لم يرتكبوه، دون ان يكون هناك أي قبح في ذلك.

٢ـ النزاع بين أهل التجسيم وأهل التنزيه حول جسمية ولا جسمية الله.

اهل التجسيم يعتقدون ان الله جسم لأنه اذا لم يكن جسماً فلابد ان يكون معدوماً، وليس هناك نقص أسوأ من نقص العدم. وبما ان الله كامل ومنزه من كل نقص وعيب، فلابد ان تطلق عليه صفة الجسم والجسمانية.

ويرى أهل التجسيم صدق هذا الكلام على الجهات أيضاً. فهم يقولون ان الله اذا لم تكن لديه جهة، فليس بالامكان تصور وجوده. والشيء الذي لا يمكن تصور وجوده لابد ان يكون معدوماً، وعليه لابد ان تكون لله جهات لأنه موجود.

ويقف أهل التنزيه في مقابل أهل التجسيم فيرفضون أن يكون الله تعالى جسماً، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً، والحدوث نقص كبير. وينطبق هذا الأمر على الجهات أيضاً، لأن امتلاك الجهة يستلزم وجود الجسم، والجسمية تعني الحدوث.

ويقول أهل التنزيه أيضاً ان نفي الجهة لا يوجب العدم إلّا اذا كان الشيء المفروض محدوداً ومنحصراً في الجهات، في حين لا يتقيد الموجود القديم الخارج

من الجهات بقيد الجهات قط، لذلك لا يعد نفي الجهة مستلزماً للعدم.

٣ ـ النزاع بين المعتزلة والأشعرية حول وجوب أو عدم وجوب اثابة الله للصالحين والمطيعين.

المعتزلة يقولون: يجب على الله ان يثيب الشخص الصالح والمطيع على أعمال الخير التي يفعلها، لأنه لو لم يثب عليها لكان ذلك ظلماً، والظلم نقص، والله تعالى منزه عن النقص.

في المقابل، يقول الأشاعرة: عدم اثابة الله للشخص الصالح والمطيع، لا يعد ظلماً، اذ ليس لأي أحد حق على الله، لأنه لو كان لأحد حق على الله، لكان الله في قيد ذلك الحق. ولو كان الله في قيد الغير، عد ذلك نقصاً لله وعيباً.

٤ ـ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة حول ارادة الله .

فالمعتزلة يقولون بتعلق ارادة الله بطاعات العباد، حتى وان لم تبلغ هذه الطاعات مرحلة الوقوع والتحقق، لأن تعلق ارادة الله بطاعات العباد، كمال؛ والله تعالى موصوف بأنواع الكمال.

ويرى المعتزلة ايضاً ان الله تعالى يمقت معاصي عباده دائماً وان لم تبلغ هذه المعاصي مرحلة الوقوع والتحقق، لأن تعلق ارادة الله بالمعاصي، نقص وعيب.

ويقف الأشاعرة في قبال المعتزلة ويقولون: ان تعلق ارادة الله بالطاعات والأعمال التي لم تُفعل قط، يستلزم النقص في ارادته. ويصدق هذا الكلام على مقت الله للمعاصي ايضاً لأن الله لو مقت المعاصي ثم تحققت هذه المعاصي، لكان المقت الالهي ضعيفاً وهزيلاً، وهذا ما يعد عيباً ونقصاً.

٥ ـ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة حول وجوب أو عدم وجوب رعاية الله للأصلح.

المعتزلة يقولون بأن ما هو أصلح للعباد، تجب على الله رعايته، لأن ترك رعاية الأصلح، نقص؛ والله تعالى منزه عن النقص.

وفي المقابل، يقول الأشاعرة ليس واجباً على الله رعاية الأصلح لأن اي الزام

على الله نقص؛ بينما يقتضي الكمال الالهي ألا يقع الله في قيد أي أحد.

وعلى ضوء ما سبق يتضح ان هذه الفرق المتنازعة تتحد في شيء واحد وهو ان الله موصوف بجميع الكمالات ومنزه عن جميع النواقص والعيوب.

ويتلخص اختلافهم في: هل الصفة الفلانية، من صفات الكمال ام من صفات النقص؟

فالجسمانية ـ مثلاً ـ من الصفات التي يعتبرها البعض كمالاً ويحاول ان يثبتها لله. بينما يعتبرها آخرون انها نقص ولذلك يسلبونها من الله.

وعليه فالسؤال المثار في بداية البحث قد اقترب من العثور على الاجابة، لذلك قيل: ما يتفق عليه الجميع هو مبدأ الكمال والنقص، وما يختلفون عليه ويتنازعون، هو مصاديق الكمال والنقص.

الغزالي التفت الى هذه المسألة ايضاً لذلك نراه يقول:

«اتفق المسلمون على ان الله تعالى موصوف بكل كمال، بريء من كل نقصان، لكنهم اختلفوا في بعض الأوصاف فاعتقد بعضهم انها كمال فأثبتها له واعتقد آخرون انها نقصان فنفوها عنه».

اذن فالسؤال الذي ينبغي ان يُطرح في هذا المجال هو: ما هو التأثير الذي يلعبه اتفاق جميع الفرق الاسلامية على كمال الله، في التقريب بين هذه الفرق؟

ويمكن ان يُطرح هذا السؤال بالصيغة التالية: ما هو الاختلاف بين من ينكر وجود الله وبين من يعتبره جسماً؟

قد يقال: الذي يؤمن بأن الله جسم يشترك مع المؤمنين بالله من حيث الاعتقاد بالمبدأ، ويختلف معهم من حيث طريقة وجود المبدأ. وعليه فأهل التجسيم أقرب الى أهل التوحيد من منكري المبدأ. ولكن لابد من الالتفات الى وقوع المشركين في صفوف المعارضين للتوحيد، بينما هم يقولون كأهل التجسيم بنوع من المبدأ ويختلفون عن الموحدين في طريقة وجوده.

طبعاً القرآن الكريم قد ذم الشرك في العبادة غالباً، ورغم ذلك لاشك في ان

الشرك في الخلقة والاعتقاد بالثنوية فيها، كفر أيضاً.

لم يثر الغزالي هذه المسألة ولم يتحدث عنها، ويستشف من ظاهر كلماته ان مختلف الفرق الاسلامية متقاربة فيما بينها لأنها جميعاً تنزه الله عن النقص، ولا تختلف إلّا في بعض القضايا الجزئية. غير ان ما سجله الغزالي في آثاره لا ينسجم مع ما توحي به كلماته هنا، لأنه قد استغل مكانته الدينية والاجتماعية وانتهز الفرصة لاتهام مخالفيه بالكفر.

فحينما يكفر الغزالي شخصيات اسلامية كبرى كالفارابي وابن سينا، ويطردهم من دائرة الاسلام، كيف بمقدوره أن يدعي اتفاق المسلمين على ان الله تعالى موصوف بالكمال؟

هذا الاتفاق الذي يتحدث عنه الغزالي بين مختلف الفرق الاسلامية، لا يختلف في الواقع عن منتهى الانشقاق والاختلاف. فأهل التجسيم على سبيل المثال قد وقفوا بوجه اهل التنزيه وراح كل منهما يعارض الآخر، رغم ان الفريقين يعتقدان بكمال الله وتنزهه عن كل عيب ونقص.

اذن فالايمان بمبدأ الكمال هو من حيث السعة على غرار الايمان بمبدأ الوجود، لأن الوجود وفي عين الوحدة، عنوان يمكن اطلاقه على العديد من الموارد المتضادة.

اذن اذا كان الوجود والكمال مساوقاً كل منهما للآخر، فلابد من القول ان فرقة كالأشعرية حينما تعتبر الوجود مشتركاً لفظياً، فلابد ان تعد الكمال مشتركاً لفظياً ايضاً في مختلف الموارد. ولذلك يمكن القول بأن تحدث الغزالي عن اتفاق جميع المسلمين، لا يعدو كونه مفهوماً مشتركاً قابلاً للاطلاق على الموارد المتضادة والمختلفة.

ولابد من التنويه الى ان الاتفاق على مفهوم يأخذ طابع المشترك اللفظي، لا يوجد اي تقارب أو اتحاد معنوي، لأن المشترك اللفظي ـ وكما هو ظاهر من اسمه ـ لا يكشف إلّا عن الاشتراك في اللفظ؛ في حين يعد الاشتراك في اللفظ أمراً

وضعياً.

ما ذهب اليه الغزالي بطريقة المتكلمين، يلاحَظ في آثار بعض المفكرين الغربيين بطريقة الفلاسفة. فالفيلسوف الفرنسي ديكارت، توصل في تأملاته الفلسفية الى ثلاثة مفاهيم هي:

١ ـ الفكر.

٢ ـ الكمال.

٣ ـ الامتداد.

يعتقد ديكارت ان هذه التصورات الثلاثة، تصورات بديهية يجدها الانسان في نفسه.

ولسنا في معرض الحديث عن الفكر والامتداد، اما على صعيد الكمال، يقول ديكارت:

«أجد مفهوم الكمال في نفسي، ولكن ليس بامكاني ان اكون خالق هذا المفهوم لأنني أشك، ولا يظهر مفهوم الكمال من الشك. وعليه فمفهوم الكمال، غير مخلوق في عين البداهة والتحقق، وعلى صلة بعالم آخر».

برهان القديس «انسلم» المعروف بالبرهان الوجودي، يعود الى معنى الكمال الى حد ما، لأن هذا المفكر الغربي يقول:

«بامكاني ان أفهم أكمل موجود؛ وأكمل موجود ليس بامكانه ان يتحقق في الفكر فقط، لأن ما هو موجود في الفكر، ليس أكمل موجود. وعليه يتحقق اكمل موجود، في عالم الواقع».

لو أنعمنا النظر في آثار الفلاسفة المسلمين لأدركنا انهم قد طرحوا هذه الفكرة بشكل أعمق. ويشهد على ذلك برهان «الصديقين» الذي نجده في آثار ابن سينا، والذي يعد ذا جذور قرآنية.

شاهدنا في بداية البحث كيف تحدث الغزالي عن اتفاق جميع الفرق الاسلامية على كمال البارئ تعالى، إلّا انه لم يكتم وجود اختلاف فيما بينها على صعيد بعض

الصفات التي يراها البعض نقصاً فيسلبها من الله، ويراها البعض الآخر كمالاً فيثبتها له. والسؤال الذي يثير نفسه هو: ما هي الطريقة التي يمكن بها رفع هذا الاختلاف؟ وكيف يمكن التخلص من هذه الفرقة بين المسلمين؟

الغزالي في كتاب «القسطاس المستقيم»، لا يقر ازالة الاختلاف، بل يراه حكماً ضرورياً:

«بل اختلاف الخلق حكم ضروري أزلي ولا يزالون مختلفين إلّا من رحم ربك»[١].

كما يعتبر الاختلاف ضرورياً ايضاً في كتاب «جواب مفصل الخلاف» ويعده مقتضى الحكم الأزلي. ورغم ذلك سعى لازالة اي اختلاف وفرقة بين المسلمين، اعتماداً على الموازين المستخرجة من القرآن. غير انه كان على علم بالحقيقة التالية وهي: تعذر رفع الاختلاف بين الناس بدون الاستسلام للحقيقة. وحينذاك يواجه كلام الغزالي في انكار الامام المعصوم، اشكالاً، لأن الذين يرون ضرورة وجود الامام المعصوم من اجل رفع الاختلاف بين الناس قد ادركوا حقيقة تعذر رفع الاختلاف بدون الاستسلام للحقيقة.

الغزالي ينفي قدرة الامام المعصوم على حل الاختلافات بين الناس ورفعها، وذلك خلال مناظرته للاسماعيلية والباطنية، بل انه ذهب ابعد من ذلك فقال بأن وجود الامام يؤدي الى بروز الاختلاف والفرقة!

ومن اجل ان يبرهن الغزالي على فكرته الباطلة هذه، يخرج عن دائرة الانصاف ويقول:

«ليت شعري رئيس الامة علي بن ابي طالب (رض) كان سبب رفع الاختلافات بين الخلق... أو سبب تأسيس اختلافات لا تنقطع أبد الدهر»[٢].

ويحاول الغزالي ان يؤكد على فكرته هذه من خلال طرح العديد من

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ١١١.

(٢) نفس المصدر، ص ١١٢.

التساؤلات في مناظرته الوهمية مع الرجل الاسماعيلي:

هل يستطيع إمامك ان يزعم بأنه رفع الاختلافات بين الخلق؟ واذا كان فعل ذلك، فلماذا لم يتحقق؟

ولماذا العالم ممتلئ بالاختلافات والفرقة في العصر الرهن؟

الغزالي ورغم وصفه للاختلافات بأنها ضرورية، يقول ان بالامكان رفع الاختلافات بين الناس من خلال استخراج الموازين المنطقية من القرآن ووزن جميع العلوم بها. وبما انه كان يعترف بوجود الاختلافات على أية حال، أضاف الى كلامه قيداً وجعل ادعاءه مشروطاً فقال بأن الناس لو سمعوا كلامه وأخذوا به لأصبح بمقدورهم رفع أي اختلاف بواسطة القرآن. ثم يتساءل في اعقاب ذلك: ولكن من اين نعلم ان الناس يسمعون قول الحق ويعملون به؟

ويصف الغزالي بعد ذلك الناس بأنهم هم نفسهم الذين لم يصغوا لكلام الأنبياء، ولن يصغوا لكلام الامام المعصوم.

اذن حينما يقول الغزالي بأن الناس لو سمعوا كلامه لارتفعت الخلافات، لا يختلف في الواقع عن قول الإمام الاسماعيلي سوى في فارق واحد وهو ان الغزالي لم يختر لنفسه عنوان الامامة، وان كان قد اختار عنوان «حجة الاسلام» وتولى في الواقع منصب الامامة.

الغزالي حينما يقول بأن اختلاف الخلق حكم أزلي، لابد ان نعلم بأن هذا النوع من الاختلاف الذي هو مقتضى الحكم الأزلي غير ذلك الاختلاف الذي يمكن رفعه بوجود المعصوم.

كذلك لا ينبغي ان نتصور جواز كل فكر وسلوك لأن الغزالي يرى ضرورة الاختلاف بين الناس.

بتعبير آخر: لا توجد بين ضرورة الاختلاف وجواز كل فكرة وسلوك، اية ملازمة منطقية، لأن جواز أو عدم جواز الفكر والسلوك، على صلة بعالم الاعتبارات والقيم، في حين ينشأ وجود الاختلاف أو عدمه من عالم الواقع.

ولاشك في عدم وجود أية ملازمة منطقية بين عالم الواقع وعالم القيم؛ وتحقق أحدهما لا يستلازم تحقق الآخر.

مما يجدر ذكره هو ان نفي الملازمة المنطقية بين عالم الواقعيات وعالم القيم، لا يعني نفي الصلة بين العالمين، اذ من الممكن ان توجد أنواع اخرى من العلاقة والصلة بينهما لا يمكن ان تُدعى بالملازمة المنطقية.

الغزالي وضمن اعتقاده بضرورة الاختلاف بين الخلق، إلّا انه لم يُفْتِ بجواز كل فكر وسلوك، سيما وقد هبّ لتكفير بعض الشخصيات الاسلامية من أجل أفكارها.

الغزالي يقسّم «أهل الأهواء» الى ست فرق، تتصارع كل فرقتين منهما فيما بينهما. وهذه الفرق هي:

١ ـ أهل التشبيه.

٢ ـ أهل التعطيل.

٣ ـ أهل الجبر.

٤ ـ أهل القدر.

٥ ـ أهل الرفض.

٦ ـ أهل النصب.

ويقسّم الغزالي كل فرقة من هذه الفرق الرئيسة الست الى اثنتي عشرة فرقة فرعية، ليصبح مجموعها جميعاً اثنتين وسبعين فرقة. ومما لا شك فيه هو ان الهدف من هذا التقسيم الفرعي هو الوصول بهذه الفرق الى العدد (٧٢) من أجل تحقيق معنى الحديث النبوي الذي يقول بانقسام امة الرسول محمد ﷺ الى اثنتين وسبعة فرقة، لا تنجو منها سوى واحدة فقط.

ويعتقد الغزالي ان الفرقة الوحيدة الناجية هم: أهل السنة والجماعة، والتي تقع في الحد الوسط، بين التفريط والافراط:

«وأما أهل السنة فانهم سلكوا طريق الوسط فأحبوا أهل البيت، وأحبوا

الصحابة، وحفظ الله تعالى ألسنتهم من الوقيعة في أحد منهم»[١].

أما أهل التشبيه فقد سلكوا سلوك الغلو والافراط، فشبهوا الله بالانسان، وأفتوا بحلول الله واستقراره، وجلوسه على الكرسي.

وأهل التعطيل بعكس أهل التشبيه أفرطوا في نفي كل تشبيه بين الخالق والمخلوق، وسقطوا في وادي التعطيل. وهذا التعطيل الملاحظ في آثار سائر المتكلمين قابل للتفسير بنمطين: الأول هو ان هذا الفريق يعطل ذات البارئ تعالى من كل صفة. والثاني هو انه يعطل فهم الانسان عن ادراك صفات البارئ.

الجبريه والقدرية، انحرفوا ايضاً عن الطريق القويم، لأن من ينف عن نفسه المشيئة والكسب يقع في وادي الجبر، ومن ينسب المشيئة والكسب الى نفسه يقع في وادي القدرية.

الروافض والنواصب من وجهة نظر الغزالي قد انحرفوا عن الطريق المستقيم ايضاً، لأن الروافض يدعون حب اهل بيت الرسول ويغالون في سب صحابته. والنواصب يوالون الصحابة ويعادون أهل البيت، وينسبون الظلم والكفر الى الامام علي‏عليه السلام. وأفرد الغزالي الباب الرابع من كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للحديث بالتفصيل عن التكفير.

وعبّر الغزالي عن اعتقاده بأن حكم التكفير، من المسائل الفقهية، ولا شأن للبراهين العقلية به. فحينما يوصف أحد بأنه كافر فمعنى هذا ان القول الذي صدر منه كذب، والاعتقاد الذي لديه جهل، فضلاً عن الإخبار عن وضعه في الدنيا وموقعه في الآخرة.

ما يمكن اثباته بالدليل العقلي هو ان قوله كذب واعتقاده جهل، اما الحكم على هذا الكذب والجهل بأنه كفر وعلى الشخص نفسه بأنه كافر، لا يُعد امراً عقلياً وانما هو حكم شرعي. والحكم الشرعي ينبغي ان يستند الى الاصول والأدلة الشرعية.

---

(١) روضة الطالبين وعمدة الحاكمين، ص ٤٩.

ولا ريب في ان تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، من بين الأدلة والوثائق التي يمكن ان تكون اساساً للحكم بالكفر، غير ان تكذيب الرسول ذو درجات مختلفة كالتالي:

الدرجة الاولى، التكذيب الذي يصدر من قبل اليهود والنصارى والمجوس وسائر الملل. وقد كُفِّر هؤلاء بفعل هذا التكذيب. وتحدث القرآن عن كفرهم بشكل صريح.

الدرجة الثانية، التكذيب الذي يصدر من قبل اولئك الذين ينكرون أصل النبوة كالبراهمة والدهريين. وهؤلاء اولى أن يُعتبروا كفاراً، ويلحقوا بالمجموعة الاولى.

الدرجة الثالثة، التكذيب الذي يصدر عن فئة تعترف بخالق العالم والنبوة والرسول، الا انها تؤمن بقضايا مخالفة لنصوص الشرع. فهذه الفئة هم اولئك الذين يقولون ان الرسول على حق، الا انهم يقولون بأن مراد الرسول هو اصلاح امور الناس في هذا العالم فقط.

ويعتقد الغزالي ان الفلاسفة يقعون في هذه الدرجة، ولابد من تكفيرهم لثلاثة امور:

١ ـ انكار حشر الأجساد في عالم الآخرة.

٢ ـ انكار علم الله تعالى بالجزئيات.

٣ ـ القول بقدم العالم، واعتقادهم بأن تقدم الله على العالم مجرد تقدم رتبي كتقدم العلة على المعلول.

الدرجة الرابعة، التكذيب الذي يصدر عن فرق كالمعتزلة والمشبهة، لأن كلاً من هذه الفرق كفر الفرقة المخالفة واتهمها بتكذيب الرسول. فالحنابلة مثلاً قد كفروا الاشاعرة واتهموهم بالتكذيب بالرسول. والاشاعرة قد وقفوا نفس هذا الموقف ازاء المعتزلة، وهكذا.

الدرجة الخامسة، ويمكن ان تضم هذه الدرجة اولئك الذين لم يكذبوا الرسول بصراحة، الا انهم ينكرون حكماً من أحكام الشريعة ثبت بطريق التواتر.

الغزالي يعتقد ان هؤلاء يجب ان يكفَّروا لأنهم قد كذبوا بالرسول في حقيقة الأمر وإن تحاشوا التصريح بهذا المعنى.

والمتواترات هي الأشياء التي يشترك في ادراكها العوام والخواص.

الدرجة السادسة، وهي الدرجة التي تضم تلك الفئة التي لم تكذب الرسول بصراحة، ولا تنكر المتواترات والقطعيات، الا انها تنكر الأشياء التي ثبتت صحتها بالاجماع.

ولابد من الالتفات الى ان الاجماع عبارة عن اتفاق الأصحاب على رأي ناتج عن الفكر والنظر بينما الشرط في المتواترات هو الاتفاق على الإخبار عن امر محسوس.

النظّام[١] ـ المتكلم المعروف ـ كان ينكر حجية الاجماع فوصف بخرق الاجماع. فكان يرى عدم وجود دليل على استحالة خطأ اهل الاجماع، لذلك من الممكن ان يتعرض اهل الاجماع للخطأ في كل لحظة، أو ان ينحرفوا عن طريق الحقيقة.

ويقول الغزالي ليس بالمستطاع تكفير النظّام لأنه انكر الاجماع لوجود الكثير من الشبهات في باب حجية الاجماع، ورغم ذلك يجب عدم تجاهل هذه الحقيقة وهي: لو فُتح هذا الباب وتعرض الاجماع للانكار، فلابد ان يؤدي ذلك الى عواقب وخيمة جداً. فلو انكر أحد ـ مثلاً ـ خاتمية النبي محمد ﷺ وأفتى بجواز نبوة أفراد آخرين من بعده، فهو محكوم بالكفر باجماع المسلمين. فالاجماع هو الدليل الذي استُند اليه في تكفير مثل هذا الشخص اذ لا يوجد دليل عقلي لاصدار حكم بتكفير من هم على شاكلته.

ويقول الغزالي أيضاً بأن باب التأويل مفتوح ايضاً على صعيد الأدلة النقلية، والشخص المنكر ليس عاجزاً عن استخدام أسلحة التأويل، لذلك يمكن ان ينتهي انكار حجة الاجماع في مثل هذه الحالة بانكار خاتمية رسول الاسلام ﷺ وتكذيبه. وهذا هو ذات ما يُعد من العواقب الوخيمة الخطيرة.

---

(١) هو ابراهيم بن سيار، المتكلم المعتزلي المعروف.

والدليل النقلي الأهم الذي يعتمد عليه الغزالي بهذا الشأن، هو حديث نبوي وآية من القرآن الكريم. الحديث النبوي هو قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نبي بعدي»، والآية القرآنية هي: قوله تعالى ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[1]:

«وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله «خاتم النبيين»، فلا يعجز هذا القائل عن تأويله ... ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله انه افهم عدم نبي بعده أبداً وعدم رسول. فمنكر هذا لا يكون الا منكراً للإجماع»[2].

الغزالي يقول المنكرون لخاتمية نبوة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليسوا عاجزين عن تأويل ذلك الحديث وتلك الآية، اذ من الممكن ان يقولوا بأن المراد بخاتم النبيين في الآية انه خاتم النبيين من اولي العزم، سيما وان كلمة «النبيين» جمع محلى بالألف واللام، وتُعد عامة من حيث المعنى؛ والمعنى العام قابل للتخصيص دائماً. ويمكن على صعيد الحديث النبوي ان يتوسلوا بحربة اخرى كقولهم بأن ما جاء في الحديث هي كلمة «نبي»، والنبي اعلى درجةً من الرسول، لذلك فالرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم نفى مجيء النبي من بعده، ولم ينف مجيء الرسول، فضلاً عن عدم وجود دليل على نفيه وامتناعه.

وبعد ان يستعرض الغزالي تأويل المنكرين، يصف مثل هذه التأويلات بالهذيان، ومع ذلك يقول بأنه لا يمكن عدها ممتنعة ومحالة من حيث اللفظ ومقام الدلالة، لوجود بعض الموارد التي نسلّم من خلالها، وفي مقام تأويل الظواهر، باحتمالات بعيدة عن الذهن وأبعد مما يقال هنا، مثل مسألة التعطيل، والتشبيه.

اذن يمكن القول ان افضل طريقة للرد على منكري الخاتمية هي التمسك بالاجماع لأن الامة الاسلامية تفهم الخاتمية من تلك الآية والرواية، وامتناع مجيء

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٤٠.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط أنقرة، ص ٢٥٥.

نبي أو رسول بعد النبي محمدﷺ. وعليه يُعد منكر حجية الاجماع من وجهة نظر الغزالي منكراً للخاتمية ايضاً.

ويستشف من مجموع عبارات الغزالي ان حجية الاجماع، أمر قابل للمناقشة بحد ذاته، وعدم وجود دليل معتبر يؤيده. كما ان انكاره لا يخلو من إشكال ايضاً وتترتب عليه بعض العواقب الوخيمة.

الاختلاف والسفسطة

ذكرنا من قبل ان الغزالي وضمن اعتباره للاختلاف جزءاً من الاقتضاء الالهي، لم يتجاهل الانصياع لهوى النفس، ويعتبر النزعات والاهواء النفسية سبباً في ظهور العديد من الفرق.

وفي كتاب «معيار العلم»، يتحدث الغزالي عن عامل آخر من عوامل الاختلاف يختلف عما ورد في آثاره الكلامية الاخرى. ويتمثل هذا العامل في قصور الفهم وعجز الادراك. فهو يرى ان اكثر الأفهام تعاني من هذا القصور، ومعظم الناس عاجزون عن ادراك الحقائق.

الغزالي كشخص منطقي، يولي اهمية للقياس البرهاني، ويعتبر نتائجه جزءاً من الحقائق، ولذلك استقطب اهتمامه السؤال التالي: اذا كان البرهان المنطقي وراء ظهور اليقين، فمن اين ظهر هذا الاختلاف بين العلماء، وكيف أصبح بمقدور السوفسطائيين انكار العلوم؟

وفي الاجابة على هذا التساؤل، يعزو الغزالي أساس الاختلاف والسفسطة الى القصور في الفهم وعدم رعاية شرائط القياس. ويقول بأن المرء لو تأمل في هذا الأمر فلن يبعث ظهور الاختلاف على التعجب.

ولابد من الالتفات الى أن الأدلة والبراهين العقلية تفرز الكثير من النتائج التي

لا تعترف بها واهمة الانسان في كثير من الأحيان وانما تبادر الى تكذيبها. فيمكن القول على سبيل المثال ان البرهان العقلي قائم على أساس ان وجود الله تعالى لا تستوعبه الجهات الست وغير قابل للاشارة بنحو الاشارة الحسية. كما توصل الحكماء من خلال الاستناد الى البراهين العقلية الى هذه النتيجة وهي: انه لا يوجد وراء العالم لا خلاء ولا ملاء. غير ان ادراك البشر يرفض هذا النحو من القضايا ويصر على وقوع اي موجود ضمن احدى الجهات، ولا يعترف بنفي الخلاء والملاء.

ومن هذا ندرك وجود نزاع مستمر بين حكم الوهم وحكم العقل.

لذلك ينقسم الأفراد من حيث اتباعهم لأحد هذين الحكمين الى فريقين:

فريق يأخذ بحكم الوهم وينصاع اليه بدون نقاش.

وفريق يعترف بحكم العقل ويستسلم لأوامره وقضاياه.

هذا الفريق ومن خلال اخذه بأحكام العقل، يجد نفسه مضطراً لمجابهة أحكام الوهم. فحينما تنكر القوة الوهمية نفي الخلاء والملاء فيما وراء العالم، ينطلق العقل للتحكيم في هذا الأمر ويقول: لا معنى لهذا الانكار، لأنه لو كان وراء العالم خلاء فانه لا يخرج عن حالتين: إما قديم أو حادث.

فاذا كان قديماً، فانه يواجه إشكالين:

اولاً، يُعدم الخلاء بمجيء الملاء، بينما القديم لا يُعدم قط.

ثانياً، ليس بمقدور اي شيء ـ عدا الله ـ ان يكون قديماً.

اما اذا كان حادثاً، فلابد ان يواجه الاشكال التالي:

اذا كان الخلاء حادثاً ينبغي ان يكون امراً متناهياً ومحدوداً. وحينما يكون الشيء متناهياً ومحدوداً لابد ان ينتهي. وحينما ينتهي الخلاء، ينبغي الاعتراف انه لا خلاء ولا ملاء. لأنه اذا كان هناك ملاء لأُثيرت نفس هذه التساؤلات من جديد، واستمر الأمر الى ما لا نهاية.

وهكذا يمكن ان نفهم بأن كذب القضايا الوهمية لا يُدرك إلّا عن طريق العقل.

ومع هذا لا يمكن نكران الأمر التالي وهو: حتى مع ثبوت كذب القضايا الوهمية عن طريق العقل، لازالت عملية الصراع بين الوهم والعقل مستمرة وستبقى قائمة دائماً.

الغزالي يعتقد ان العقل اذا لم يستطع ان يُبعد شر الوهم عن الانسان، لأثّرت وساوسه على نفوس العلماء والفضلاء، وترسخت الاعتقادات الفاسدة في قلوبهم.

بتعبير آخر: اذا لم يكشف العقل عن ضلالات الوهم، لانتقلت هذه العقائد الفاسدة والباطلة الموجودة في قلوب العوام، الى قلوب العلماء والفضلاء وترسخت فيها. فالكثيرون يعتقدون ان الله مستقر في جهة، ويقولون بشيء من التجسيم. ولا يقف خلف مثل هذه الاعتقادات مبدأ سوى الوهم.

وساوس الوهم وانكاراته لا تقتصر على هذه الموارد والحالات، وانما ينبري الوهم لرفض وانكار حتى الامور الأقرب الى المحسوسات. فحينما يقال: توجد في الجسم الواحد مجموعة مجتمعة من اللون والطعم والرائحة والحركة، فالوهم يرفض هذا الكلام لأنه غط من الادراك الذي يدرك تعدد هذه الامور مع افتراض تعدد المكان. فالقوة الوهمية ليس بمقدورها ادراك جميع هذه الامور بصورة وحدانية في عين الاختلاف الماهوي.

فالوهم واقع تحت تأثير الحس، والحس من جملة الادراكات التي تدرك التعدد والتباين في الامور عن طريق التعدد والتباين في الزمان والمكان. لذلك حينما يُقتطع الزمان والمكان، يصبح من الصعب على قوة الوهم التصديق بتعدد الامور.

الأمر الجدير بالذكر ضمن هذا الاطار هو ان الوهم وفي ذات الوقت الذي يتنازع فيه مع نتائج البرهان ويكذّب حكم العقل في كثير من الأحيان، يواكب العقل في بعض الأحيان، ويلاحَظ نوع من التعاون فيما بين الاثنين. ويتجلى هذا التعاون على صعيد العلوم الرياضية بشكل خاص، ويُعد انكاره نوعاً من المكابرة.

طبيعة العلوم الرياضية هي بالشكل الذي لو لم تكن لدى أحد معرفة بها، لأدرك عدم معرفته بها بسهولة. بتعبير آخر: من لا يعرف حل مسألة رياضية ما،

يعلم بسهولة انه لا يعرف حلها، في حين قد لا يكون الوضع بهذا الشكل ايضاً على صعيد العلوم الاخرى، لاسيا الالهيات. فطالما لا يعلم البعض حكماً من الأحكام إلّا انهم لا يعلمون بأنهم لا يعلمون. وهذا ما يعبَّر عنه بالجهل المركب.

والميزة الاخرى التي تمتاز بها العلوم الرياضية هي ان الشخص حينما يخطئ فيها، لا يستمر في خطئه وقد يبادر الى تصحيحه فوراً. وليس الوضع على هذا المنوال في الفلسفة والالهيات، لأن الخطأ الذي يُرتكَب فيها ليس من السهولة تصحيحه، وقد يستمر لفترة طويلة من الزمن. وهذا ما يمكن ان تؤيده كثرة الاختلافات في الالهيات، وظهور مختلف المذاهب الفلسفية، والتناقضات في أدلة المتكلمين، والشبهات والاشكالات الكثيرة الملاحظة في كلماتهم وكتاباتهم.

وهكذا نجد بعض المفكرين وضمن أخذهم بالضروريات، يصابون بالحيرة والاضطراب في غير الضروريات. اي ان هؤلاء قد افتوا ببطلان البراهين بفعل مشاهدتهم للاختلاف والتناقض في آراء الفلاسفة والمتكلمين.

وذهب فريق آخر أبعد من ذلك، فعبّر عن رفضه حتى للعلوم الأولية والقضايا الحسية. اي انه شكك حتى في البديهيات بما فيها ان العدد اثنين اكبر من العدد واحد!

الغزالي يعتقد ان هؤلاء واقعون في دائرة السوفسطائيين لما في آرائهم من اختلاف وحيرة، فأصيبوا بفساد الذهن واختلال المزاج.

ورغم ان الغزالي مر في حياته بمرحلة الشك، إلّا انه عد السفسطة مفسدة للذهن ونوعاً من المرض.

لقد اتخذ الغزالي في كتاب «معيار العلم» موقفاً يفصله عن الشك والسفسطة بون شاسع.

في هذا الكتاب يعزو الغزالي مبدأ الشك والسفسطة الى القصور في الفهم وعدم التأمل في شرائط البرهان.

الغزالي يعتقد لو ان احداً كان على علم بطريق النظر، ويتفحص شرائط

القياس البرهاني بدقة، فلن يتعرض للشك والابهام قط، لأن ما يقع تحت ملاحظة الانسان لا يخرج عن ثلاث صور هي:

١ ـ إما ان يُعرف وجوده ويتحقق.

٢ ـ أو يُعرف عدمه ويتحقق.

٣ ـ أو يُعلم انه من جنسٍ ما ليس للبشر سبيل الى معرفته، ويتحقق ذلك ايضاً[١].

الغزالي يتحدث في الصورة الثالثة عن امور ليس للبشر معرفتها، ويعلم انه لا يعرفها على وجه التحقيق. ولربما ما تحدث عنه «كانت» بعد قرون، بشأن الـ «نومن»[٢]، على صلة بهذه الفكرة ايضاً.

«كانت» يعتقد ان ما يقع ضمن دائرة ادراك الانسان هو الـ «الفنومن»[٣]، اما الـ «نومن» فانه خارج عن دائرة ادراك الانسان، وليس بمقدور أحد معرفته. هذا فضلاً عن اتضاح عدم قدرة الانسان على معرفة الـ «نومن».

ولسنا بصدد ايجاد علاقة بين فلسفة كانت وبين الفكرة التي أثارها الغزالي في آثاره، أو دراسة الصلة فيما بين هاتين الفكرتين المتماثلتين، لخروج مثل هذه الدراسة عن دائرة هذا البحث. ولكن الشيء الذي لا يمكن تجاهله هو ان فكرة الغزالي هذه قابلة للنقاش، لأن العلم بعجز الانسان عن معرفة بعض الامور، ليس بالأمر اليسير، ومن الصعوبة جداً تعيين هذا الحد.

واولئك الذين وجهوا الانتقاد لفلسفة «كانت» لم يتجاهلوا الحقيقة ايضاً، وأثاروا حولها علامات الاستفهام، لأنه حينما يقال بأن الـ «نومن» غير قابل للمعرفة وخارج عن دائرة الادراك البشري، يُثار لديه السؤال التالي: هل تُعد معرفة ما هو غير قابل للمعرفة، نوعاً من المعرفة؟

---

(١) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٦٢.

(٢) Nomen.

(٣) Phenomen.

الغزالي قد اتخذ موقفاً في كتاب «معيار العلم» بالطريقة التي لم يدع فيها أي لون من ألوان الشك والابهام. فقد أشار الى الموارد التي من الممكن ان تكون مصدراً لظهور الشك المنطقي، وبلورها في ثلاثة أقسام:

القسم الاول، الامور المتصلة بصورة القياس.

القسم الثاني، الامور التي تحصل بفعل الخطأ في مقدمات القياس.

القسم الثالث، الامور التي تتصل بنتيجة القياس من جهة، وبمقدماته من جهة اخرى.

سبق ان ذكرنا بأن هناك نزاعاً مستمراً بين القوة الوهمية والعقل، واستمرار هذا النزاع الى الأبد. وألوان هذا النزاع هي من الكثرة بحيث يتعذر احصاؤها. وتحدث الغزالي ـ فضلاً عن خيانات الوهم للعقل ـ عن خيانات الحاكم الحسي ايضاً، وعد خيانات هذين الحاكمين نوعاً من الوسائس والتمويهات الشيطانية، وأثنى على الحاكم العقلي وعده هادياً ونوراً.

الغزالي يعتقد ان الوساوس الوهمية والخيالية مزيجة بالفكر الانساني الى درجة بحيث يتعذر على المرء التخلص منها. وشبّه هذا الامتزاج بجريان الدم في أعضاء البدن، مستنداً في ذلك الى حديث نبوي يقول:

«ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم».

وهكذا نرى كيف يعتبر الغزالي خيانات الحاكمين الوهمي والحسي، وساوس شيطانية تجري في فكر الانسان كجريان الدم في عروقه. ولذلك يؤكد مع وجود مثل هذه الحالة على شدة حاجة الانسان الى التدبير من اجل التخلص من خيانات الوهم والحس، معبراً عن هذا التدبير في بعض آثاره باصطلاح «حيلة العقل»، مشيراً اليه بالمعيار في بعض الأحيان.

ولابد من الالتفات الى ان القضايا الوهمية ليست جميعها كاذبة، اذ يلاحظ وجود تنسيق كامل بين هذه القضايا وأحكام العقل في بعض الأحيان. فحينما يقال مثلاً من المحال ان يوجد شخص واحد في مكانين، تتألف قضية يتفق عليها الوهم

والعقل معاً. والوضع بهذا النحو أيضاً في الهندسة، والحساب، وجميع القضايا الرياضية.

كما لا تلاحظ حالة النزاع بين الوهم والعقل على صعيد الأحكام المحسوسة، وانما يظهر مثل هذا النزاع على صعيد ماوراء عالم المحسوسات، لأن الوهم يسعى باستمرار لتحويل غير المحسوس الى محسوس.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح لنا معنى التدبير العقلي أو ما يدعوه الغزالي بـ «حيلة العقل»، والذي يراد به التخلص من وسائس الوهم والحس. فالعقل يدرك ما هي المقدمات التي بمقدوره استخدامها، وما هو النظام الذي بامكانه مراعاته كي يجعل الوهم منسجماً معه.

ولاريب في ان الوهم ينسجم مع العقل في استخدام العديد من المقدمات اليقينية. كما لاريب في ان المقدمات اليقينية حينما تُستخدم على أساس النظام المنطقي، سينسجم الوهم مع العقل في حصول وترتّب النتيجة عليها. ويمكن القبول بهذا القول في علم الحساب والهندسة بسهولة.

يُستحصل من هذه المقدمات معيار يحكم بين الوهم والعقل، وفي مثل هذه الحال حينما يمتنع الوهم عن الأخذ بنتيجة القياس البرهاني، يتضح ان هذا الامتناع على صلة بطبيعة الوهم، لأنه يهرب دائماً من كل ما هو واقع وراء عالم المحسوسات.

بتعبير آخر: حينما ينسجم الوهم مع العقل في قبول المقدمات والتصديق بصحة ترتيب وترتّب النتيجة، يُعد عدم قبول النتيجة في القياس البرهاني دليلاً على وجود نوع من القصور في طبيعة الوهم، ولذلك فهو يهرب من حقائق ماوراء المحسوسات، ويمتنع عن قبولها.

اذن حينما يرفض الوهم قبول نتيجة ما في القياس البرهاني، فلا ينبغي عد هذا الرفض دليلاً على كذب نتيجة القياس، وانما هو دليل على عجز طبيعة الوهم وقصوره.

وللغزالي تنويه مهم آخر يستقطب الاهتمام وذلك حينما يقول:

«انك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات، وليس هذا من النظريات. ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره فانه يطلب له سُمكاً ومقداراً ولوناً، فاذا لم يجده أباه»[١].

فالغزالي يعتبر وجود هذه الصفات أمراً يقينياً بالنسبة للانسان وعلمه بها علماً يقينياً. كذلك يعتبر الغزالي الوهم متحداً مع الخيال، بل قد يريد بالوهم الخيال، لأن الخيال في اصطلاح الحكماء نوع من الادراك الذي يدرك الأشكال والصور. وان كان هناك من يعتبر الخيال مخزناً للصور والأشكال؛ والحس المشترك هو الذي يدرك هذا النمط من الامور.

الوهم ـ على اية حال ـ يطلقه الحكماء على ذلك الشيء الذي يدرك المعاني الجزئية. غير أن التفاوت بين الوهم والخيال، غير واضح في آثار الغزالي، لاسيما حينما ينسب ادراك الامور في قالب الأشكال والصور الى الوهم.

الغزالي في كتاب «معيار العلم» يجتهد للحصول على معيار من المقدمات المحسوسة والضرورية يمكن من خلال الاستناد اليه عدم مجابهة المآزق في الامور المعقدة والغامضة. وهذا هو ذات ما يشير اليه الغزالي بحيلة العقل.

وقد يُثار على هذا الصعيد اشكال آخر وهو: اذا كان بامكان العقل التخلص من كل وسوسة وابهام من خلال مساعدة الوهم، فمن اين نشأ كل هذا الاختلاف في المعقولات، ولماذا لم يتفق الحكماء في المسائل النظرية كاتفاق الرياضيين في المسائل الرياضية؟

وهبّ الغزالي للرد على هذا التساؤل من خلال وجهين من الاجابة:

الوجه الأول، هو ان التخلص من وساوس الوهم والخيال، أحد الأساليب التي يمكن التخلص بواسطتها من الانحراف، لذلك فان التخلص من الوساوس الوهمية لا يعني تخلص الانسان من جميع الاخطار وعدم بقاء أي طريق للانحراف، ففي

---

(١) الغزالي، محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٦٤.

عالم المعقولات والنظريات، فضلاً عن الوساوس الوهمية والخيالية، توجد وديان ومضائق وعرة قلما يستطيع أحد اجتيازها بدون التعرض للخطر. بل حتى اولئك الذين لديهم معرفة بجميع شرائط البرهان، من الممكن ان يعانوا من الضعف والقصور في ادراك الحقائق المعقولة الخافية. ويقول الغزالي في كتاب «معيار العلم» بهذا الشأن:

«لم تُستبعد ان تقصر قوة اكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية»[١].

ولا شك في ان كلمات الغزالي هذه تبعث اليأس في القلوب وقد يتخذ الانسان بفعل ذلك طريق التقليد بدلاً من الانطلاق لتحصيل المعرفة ودراسة الامور وتفحصها واستقرائها.

وكان الغزالي على علم بالآثار السيئة وغير المطلوبة لمثل هذا الكلام، غير انه تحدث بشكل آخر عن هذه القضية في كتاب «محك النظر». بدا الغزالي في كتاب «محك النظر» متفائلاً ازاء ادراك الحقائق ولا يُلاحظ في كلماته طابع اليأس، لاسيما حينما قال:

«وانما الحق ان الأشياء لها حقيقة والى دركها طريق، وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً، ولكن الطريق طويل، والمهالك فيها كثيرة، والمرشد عزيز، فلأجلها صار الطريق عند الأكثر مهجوراً اذ صار مهجوراً»[٢].

ونفهم من هذه الكلمات ان الغزالي يعتقد بوجود الحقائق من جهة، ويؤمن بقابلية الانسان على بلوغها من جهة اخرى. إلّا انه يرى ضرورة وجود المرشد البصير. ورغم ذلك لا ينكر طول الطريق وكثرة الاخطار وقلة المرشد، الامر الذي دفع بالناس الى عدم السير في هذا الطريق.

ورغم ما يبدو من تفاوت بين كلام الغزالي بشأن ادراك الحقائق في كل من «معيار العلم» و«محك النظر»، إلّا اننا اذا انعمنا النظر في فحوى كلامه في كلا هذين

---

(١) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ٣٦.

(٢) الغزالي، محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٩٤.

الكتابين لوجدناه واحداً الى حد ما. ففي «معيار العلم» يرى حرمان اكثر البشر عن درك الحقائق، ويتوصل الى ذات النتيجة في كتاب «محك النظر» إلّا انه يعزو الحرمان من الحقائق في هذا الكتاب الى عدم وجود المرشد البصير.

لابد من الالتفات الى ان وجود المرشد البصير لا يُعد شرطاً في سلوك الطريق المعنوي والمسار العرفاني فقط، وانما هو ضروري ايضاً حتى في طريق المنطق والاستدلال.

ولذلك يمكن ان نقول بأن الغزالي حينما فتح في كتاب «محك النظر» باب الوصول الى الحقائق، فانه يقصد قطع طريق التصوف والوصول الى مشاهدة بواطن الامور، ولهذا السبب بالذات يعتبر عدم وجود المرشد البصير باعثاً على الحرمان من ادراك الحقائق. ولا شك في ان عدم ادراك الحقائق في طريق السلوك والتصوف ـ أي الحرمان من المشاهدة الباطنية للامور ـ شيء، وعدم ادراك الحقائق عن طريق الاستدلال المنطقي شيء آخر.

انبرى الغزالي في كتابي «معيار العلم» و«محك النظر» لاستعراض المسائل المنطقية وتعامل مع معايير الاستدلال، ورغم ذلك تحدث عن وجود المرشد البصير. وكأنما أراد أن يقيم نوعاً من العلاقة بين الاستدلال المنطقي والسلوك الباطني، ويوحد بين الاثنين.

ولكن هل بالامكان التوفيق بين الاستدلال المنطقي والسلوك الباطني في مضمار الكشف عن الحقائق؟ هذه قضية ينبغي بحثها في موضع آخر.

الغزالي يدّعي انه قد استخرج الموازين المنطقية من القرآن الكريم، فيوحي هذا الكلام بأن مصدرها هو الوحي السماوي، وأن ما يتم استحصاله من خلال الشهود والمكاشفة يُستخدم في طريق الاستدلال أيضاً.

اذن فالغزالي يستند على الاستدلال والموازين المنطقية من جهة، ويتحدث عن السلوك المعنوي والشهود الباطني من جهة اخرى. اي انه يولي أهمية للاستدلال المنطقي، في ذات الوقت الذي يعتبر فيه المشاهدة الباطنية أساس الكشف.

ما تحدث عنه الغزالي بشأن التوفيق بين هذين الطريقين بصورة بسيطة وغير ناضجة، تجلى بعد قرون في حكمة صدر المتألهين المتعالية باسلوب رصين ناضج وواضح.

الوجه الثاني، هو ان القضايا الوهمية تقسم الى قسمين: صادق، وكاذب. القضايا الكاذبة في الامور الوهمية شبيهة جداً بالقضايا الصادقة، ومن الصعب على معظم الناس التمييز بين هذين النوعين من القضايا، إلّا لمن هم مؤيَّدون بالتأييد الالهي.

اذن يمكن القول بأن هناك بعض القضايا، يسهل على الناس معرفتها ودركها. وهناك نمط آخر من القضايا يصعب على عامة الناس ادراكها، عدا فئة قليلة نور الله قلبها بنور المعرفة والادراك.

يقول الغزالي بهذا الشأن:

«ان القضايا الوهمية لما انقسمت الى ما يصدق والى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا اعتاص على الناس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها إلّا من أيده الله بتوفيقه وأكرمه بسلوكه منهاج الحق بطريقه»(١).

ولا شك في ان هؤلاء الذين يميزون القضايا الصادقة عن الكاذبة هم سالكو طريق الحق وأولياء الله طبقاً لرأي الغزالي. واذا كان الأمر كذلك لابد أن يُطرح السؤال التالي:

ما هي العلاقة بين الموازين المنطقية التي تؤلف معقولات الذهن الثانية وبين السلوك المعنوي والمشاهدة الباطنية؟

ولم يجب الغزالي على هذا السؤال اجابة صريحة، ولكن تشف كلماته عن انه يعتبر الموازين المنطقية نتاجاً للسلوك المعنوي والمشاهدة الباطنية.

وهكذا بامكاننا أن نقول بأن الغزالي وضمن ما يوليه من أهمية واعتبار

---

(١) معيار العلم في المنطق، ص ٣٦.

للموازين المنطقية والاستدلال العقلي، يضع شروطاً من أجل الوصول الى الحقائق قلما توجد في أحد، ولذلك يُحرم معظم الناس من التوصل الى الحقيقة.

ولربما يرفض البعض هذا اللون من التفكير ويعتبرونه يوحي باليأس، لأنه حينما يُحرم معظم الناس من بلوغ الحقيقة، ولا يتوصل اليها إلّا من هم بعدد الأصابع، يتبدد تماماً أمل الناس في ادراك الحقيقة وتنتابهم حالة شديدة من الاحباط، الأمر الذي يمنعهم عن بذل أية جهود على هذا الطريق.

الغزالي ـ كما قلنا ـ كان على علم بهذه الحقيقة، ولذلك كانت اجابته على هذا الاشكال مفصلة، ساعياً من خلال بعض الأمثلة التخلص من هذا الاشكال. وتتلخص اجابته في ان ادراك الحقيقة ـ التي تؤلف سعادة الانسان ـ ذو العديد من الدرجات والمقامات، ولكل فرد درجة من هذه الدرجات ومقام معلوم من هذه المقامات. ولذلك من الجدير بالانسان ان يُعد نفسه للوصول الى مراتب الكمال، ويحوّل كل ما لديه في مرحلة القوة والاستعداد الى مرتبة الفعلية. ومعنى هذا الكلام هو ألا يقنع المرء بالمرتبة أو الدرجة التي هو فيها، وانما ينبغي عليه الارتفاع الى درجات أسمى عن طريق الجهد الدائم المتواصل.

والحقيقة هي ان كلمات الغزالي هذه لا تخرج عن كونها كلمات تحمل طابع الوعظ والنصح. فهذا المفكر الكبير كان يعتبر نفسه حجة الاسلام في زمانه ويعطي لنفسه الحق أن يرشد ويوعظ في مختلف الظروف، ولكن ليس بالامكان تجاهل هذه الحقيقة وهي ان الموعظة أو النصيحة ليس بمقدورها قط ان تقدم حلاً للقضايا الفلسفية والمنطقية ولا تُعد اجابة منطقية على المعضلة العلمية.

الغزالي ـ على اية حال ـ يعترف بوجود تفاوت بين الناس على صعيد ادراك الحقائق، ويرفض وجود مساواة بينهم بهذا الشأن. اذن اذا كان ادراك الحقائق يتم عن طريق العقل، فلابد أن نعترف ايضاً بأن الناس ليسوا في درجة واحدة من حيث العقل.

الاختلاف حول تساوي الناس أو عدم تساويهم من حيث العقل، قضية

حولها الكثير من النقاش والسجال منذ القدم. فمحمد بن زكريا الرازي يذهب الى تساوي الناس جميعاً في العقل، ويرفض ان يمتاز بعضهم على البعض الآخر عقلياً.

لابد لنا ان ندرك بأن هذا النمط من التفكير ـ اي تساوي الناس عقلياً ـ ليس على غير علاقة بانكار النبوة. فالرازي كان ينكر مقام النبوة ايضاً ويثير بعض الاشكالات والشبهات حول لزوم الوحي والنبوة وارسال الرسل، ومنها: لماذا يخص الله امة بالوحي دون امة؟ ولماذا يختار البعض للنبوة ويجعل الناس بحاجة اليهم؟

ولا يقف عند هذا الحد، بل يعتبر الدين سبباً لظهور العداوة بين الناس وهلاكهم.

وقد رد على اشكالات محمد بن زكريا الرازي مواطنه ومعاصره ابو حاتم الرازي وذلك في كتابه «اعلام النبوة»، وفند جميع هذه الاشكالات.

وأثيرت فكرة تساوي الناس عقلياً في الغرب ايضاً، لاسيما من قبل الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» الذي كان يعتقد ان الاختلاف فيما بين الناس بالادراك يعود فقط الى الاسلوب الذي يستخدم به كل منهم العقل لا الى العقل نفسه.

العقل حاكم لا يُعزَل قط

مر سابقاً ان الغزالي يعتبر الوهم والحس خائنين في حق العقل، ووصف أعمالهما بالوساوس والتمويهات الشيطانية. وفي المقابل وصف عمل العقل بالنور ونسبه الى الله والملائكة. وقال بأن الأحاديث الاسلامية قد اثنت على العقل اكثر من أي شيء آخر حتى انها أسمت العقل بالشرع الباطن والشرع بالعقل الخارج. ويقول أحد الفضلاء الذين لديهم معرفة بالأحاديث الاسلامية ان العقل لا يمكنه ان يفعل أي شيء بدون الشرع، كذلك الشرع لا يمكن تبيانه إلّا بطريق العقل. فالعقل بمثابة أساس للبناء، والشرع هو ذلك البناء نفسه. العقل كالعين والشرع كالشعاع. أو بتعبير آخر: العقل كالمصباح والشرع كالزيت الذي يظل به المصباح مضيئاً.

وهناك أحاديث كثيرة تشير الى ان العقل هو المخلوق الأول لا مجال لاستعراضها. ما يهمنا هنا هو الكلام الذي اورده الغزالي بهذا الشأن في مطلع كتاب «المستصفى من علم الاصول»، حيث يقول بأن العقل حاكم لا يُعزل قط، والشرع شاهدٌ مزكٍّ ومعدل.

لابد من الالتفات الى أن الغزالي من الناحية الرسمية، مفكر أشعري، والأشاعرة أول من استنكر في العالم الاسلامي حكومة العقل المطلقة. وهؤلاء هم

أنفسهم الذين وقفوا بوجه المعتزلة وانتقدوا حكومة العقل المطلقة. بينما يهبّ الغزالي من بين صفوفهم ـ وهو اعظم مفكر فيهم ـ ليعطي العقل كل هذه الأهمية ويصفه بالحاكم الذي لا يُعزل قط، وذلك في أحد أهم كتبه. ومعنى عبارة الغزالي هذه هو ان حكم العقل حكم مطلق وليس بمقدور أي حاكم آخر ان يعزله أو ينقض حكمه أو يصادره.

الغزالي في مطلع كتاب المستصفى من علم الاصول، يشير الى أمرين مهمين آخرين قابلين للنقاش والتأمل من جهة، ولا ينسجمان مع أفكاره في آثاره الاخرى من جهة ثانية: الأمر الاول هو انه يقسم الطاعة الى علمية وعملية، ثم يقول بأن الطاعة العلمية أفضل وأشرف من الطاعة العملية مستدلاً على هذه الفكرة بالطريقة التالية:

الطاعة العلمية، نوع من الطاعة العملية، لأن العلم عمل القلب وجهد العقل. ولاريب في ان القلب أفضل الأعضاء والعقل أشرف الأشياء. وعليه فعمل القلب الذي هو جهد العقل، أفضل الاعمال.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل ينبغي ان يعود العلم الى العمل واعطاء الاصالة للعمل كما يذهب الغزالي، ام ان العمل ناشئ من العلم، كما هو الأمر في الواقع؟

والحقيقة اذا كان ينبغي ان يعود أحدهما الى الآخر فلابد ان يرجع العمل الى العلم، اي ان العلم مصدر العمل.

والأمر الآخر الوارد في كتاب «المستصفى» هو انه يقسم العلوم الى ثلاثة أقسام: عقلية محضة، ونقلية صرفة، ومركبة من عقلية ونقلية، ثم يعتبر القسم الثالث أشرفها.

الغزالي يعتقد ان علم الفقه وعلم الاصول من بين العلوم التي تتألف من العقل والنقل، ولذلك تُعد أشرف العلوم:

«وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع.

وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[١].

وكلام الغزالي هذا قابل للنقاش من عدة جهات:

الأولى، كيف يتحقق العلم النقلي المحض بدون تدخل العقل؟ كذلك كيف يتحقق العلم العقلي المحض بدون تدخل النقل؟

الثانية، لماذا يُعد العقل المركب من العقل والنقل أفضل العلوم؟

الثالثة، ما ابرزه الغزالي هنا لا ينسجم مع ما أبداه في سائر آثاره. اذ انه اعتبر علم الفقه أشرف العلوم، بينما اعتبره في آثاره الاخرى من ادنى العلوم.

في كتاب «جواهر القرآن» يقول الغزالي ان الفقيه والمتكلم قريب أحدهما من الآخر من حيث الدرجة والمقام، رغم ان حاجة الناس الى الفقيه أعم وأوسع، وحاجتهم الى المتكلم أشد. ويعتقد ان العامل الذي يشترك فيه كل من الفقيه والمتكلم هو حاجة الناس اليهما على صعيد المصالح الدنيوية.

ويتحدث الغزالي كذلك عن دور الفقهاء والمتكلمين في ايصال الناس الى الهدف فيقول بأن الذين ينطلقون لحج بيت الله الحرام بحاجة الى سلسلة من الامور كالزاد والراحلة ومتاع السفر، فضلاً عن توفير الأمن في الطرق ووجود الرباطات والمنازل أثناء الطريق وما اليها. ثم يقول بعد ذلك بأن دور الفقهاء خلال سير الناس في طريق الحقيقة كدور البنّاء الذي يشيد الرباطات والمنازل في الطريق الى الحج؛ ودور المتكلمين في طريق المعنوية، كدور الشرطة التي توفر الأمن للحجاج وتحرسهم من قطاع الطرق.

ولا شك في ان دور البنّائين والشرطة في قطع الطريق الى الكعبة لا يقاس بدور اولئك الذين بلغوا الكعبة وبلغوا الهدف، ونالوا لقاء المحبوب. ولهذا السبب نرى الغزالي يصف في موضع آخر من «جواهر القرآن» كلاً من علم الفقه وعلم

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٣.

الكلام كالتالي:

«وهما الفنّان اللذان يتشعب منهما علم الكلام وعلم الفقه. وبهذا يتبين انهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب علوم الدين وانما قدمهما حب المال والجاه فقط»[(١)].

وقد يقول قائل: دنيوية علم الفقه واضحة في بعض أبوابه وأحكامه كالقضاء والقصاص والديات والمعاملات، ولكن كيف يمكن عده علماً دنيوياً في كثير من الأحكام الاخرى كالصلاة والصوم، والحج؟

تنم كلمات الغزالي عن ان الاجابة على هذا التساؤل هي بالشكل التالي: الفقهاء حينما يفتون في أحكام العبادات تقتصر فتواهم على الصحة والفساد، بينما هم غافلون عن سائر الخصوصيات.

بتعبير آخر: الفقيه يهتم بظواهر العبادات، اي بمجرد ان يظهر الشخص اسلامه، يعتبره الفقيه مسلماً ويُجري عليه جميع الأحكام الاسلامية بحيث لو أعلن احد اسلامه خوفاً على حياته وصيانة لدمه عُد مسلماً من وجهة نظر الفقيه. ومن هذا نفقه ان ما يهم الفقيه هو الاسلام الظاهري أو ظاهر الاسلام وكذلك ظاهر الامور في مضمار العبادات، مما يعني اهتمامه بشؤون الدنيا فقط، لأنها هي الامور التي يمتاز بها المسلم عن غير المسلم من منظار الفقيه.

الغزالي لم يقتصر في التعبير عن فكرته هذه، على كتاب «جواهر القرآن»، وانما أثارها في كتاب «إحياء علوم الدين» ايضاً وتحدث عنها بالتفصيل. وعليه ففكرته التي طرحها في مطلع كتاب «المستصفى من علم الاصول» والتي تحدثت عن أفضلية علم الفقه، لا تنسجم مع ما ورد في سائر آثاره.

اذن نعود الى حديث الغزالي عن العقل وحكمه في مطلع هذا الكتاب، لنقول بأنه عد العقل حاكماً لا يُعزَل قط، ونعلق على مقولته هذه بأنها مقولة مدروسة وراسخة وليس بمستطاع أحد ان ينكرها، لأن عزل العقل إما يتم بواسطة العقل

---

(١) جواهر القرآن، ط مصر، ص ٥٤.

نفسه، أو بواسطة سائر القوى الادراكية كالحواس الخمس، والقوة الوهمية، والقوة المتخيلة.

من المتعذر عزل العقل بواسطة الوهم والخيال والحواس الظاهرية لأن كل قوة من هذه القوى الادراكية واقعة في مرتبة دون مرتبة العقل. وما هو في المرتبة الأدنى ليس بمقدوره ان يحكم أو يسيطر على ما هو في المرتبة الأعلى.

وحتى لو تجاهلنا المرتبة الأدنى والمرتبة الأعلى، فلا شك في وجود دائرة محددة لكل قوة من قوى الادراك ليس بمقدورها تجاوزها. فعالم المرئيات ـ مثلاً ـ يختلف عن عالم المسموعات، لذلك فالادراك الحاصل من خلال العين ليس بمقدوره ان يتخذ موقفاً ازاء الادراك الحاصل عن طريق الاذن، اي لا يصدقه ولا يكذبه. والوضع بهذه الطريقة ايضاً على صعيد الادراك الوهمي والادراك الخيالي.

اذن لا يتحقق عزل العقل عن طريق سائر القوى الادراكية. وحينئذ تبقى قضية واحدة يمكن أن تُثار وهي: عزل العقل بواسطة العقل. ولا يبدو هذا الكلام مبرراً ايضاً لأن العقل حينما يُعزل بواسطة العقل فهذا يعني انه في عين عزله ظل محتفظاً بحاكميته وسيطرته! بتعبير آخر: لو يخرج العقل من الباب فإنه يعود من النافذة. ومعنى هذا انه لا يُعزل بواسطة نفسه أيضاً، ويبقى الحاكم الذي لا يُعزل.

ما قاله الغزالي بشأن العقل يوحي بكلمة لأرسطو تقول: لابد من التفلسف لمن اراد ان يكون فيلسوفاً ولابد من التفلسف لمن اراد ألّا يكون فيلسوفاً.

بتعبير آخر: ان من ينكر الفلسفة، انما يقوم بعمل فلسفي. وقد قال أحد الظرفاء: من ينكر الفلسفة، فيلسوف لا يفتخر بفلسفته.

ما يحظى بالاهتمام هو ان الغزالي يُعد نموذجاً لمثل هؤلاء الأشخاص، لأنه يفتخر برفضه للفلسفة إلّا انه يتفلسف جداً حينما يعبر عن رفضه لها.

بذل الغزالي قصارى جهده في كتاب «تهافت الفلاسفة» من اجل ان ينتزع ثقة الناس بالعقل والفلسفة، ويحدد هيمنة العقل، إلّا انه استخدم خندق العقل من أجل انجاز هذه المهمة. اي ان عمل الغزالي هذا عبارة عن جهد عقلي للتدليل على

عيث الجهد العقلي! بتعبير آخر: يشهد عقل الغزالي على ضعف العقل في ميدان الالهيات!

وعلى ضوء هذه المقدمات يتضح ان الغزالي وعلى غرار سائر معارضي الفلسفة، قد هب لاعلان الحرب على الفلسفة بسلاح الفلسفة. وفي غمار مثل هذه الحرب لابد من التساؤل: من هو المنتصر ومن هو المنكسر؟ فحينما يعتبر الغزالي العقل حاكماً غير معزول، ويسعى في ذات الوقت لخلع الفلسفة عن عرشها، انما يشير على سبيل التلميح الى ان الفلسفة ليست مقتضى العقل ويفصلها عنه بون شاسع. غير ان الفلاسفة يقولون بأن الفلسفة هي عبارة عن نتاج للجهود العقلية، وليس هناك فاصل بين الفلسفة والعقل، ومعنى هذا ان العقل الذي يتحدث عنه الغزالي غير العقل الذي يتحدث عنه الفلاسفة.

ومما يجدر ذكره هو ان الفلاسفة قد أوضحوا موقفهم وتحدثوا بالتفصيل عن معنى العقل وموازين الاستدلال، غير ان الغزالي لم يوضح ما يريد بالعقل وما يعتبره حاكماً غير معزول، وكم هو بعيد عن الفلسفة وغريب عليها.

قد يقال: العقل غير المعزول الذي يتحدث عنه الغزالي هو العقل العملي لأن العقل العملي يؤمّن المصالح الفردية والاجتماعية ويوفر أسباب سعادة الانسان معنوياً. اي ان العقل العملي هو الذي يفتح باب عالم المعنويات بوجه الانسان ويتيح له الاتصال بالله. في حين يبقى العقل النظري مضطرباً في منعطفات الاستدلال وعاجزاً عن بلوغ ما وراء عالم الطبيعة.

واذا كان كلام الغزالي قابلاً للتفسير بهذا الشكل، يتحتم القول بأن انتقاده للعقل النظري هو ذات الفكرة التي أثارها الفيلسوف الألماني «كانت» بعد قرون. فهذا الفيلسوف الغربي وجّه الانتقاد للعقل ايضاً ووصفه بأنه غير قادر على اختراق عالم ماوراء الطبيعة. والتفت «كانت» في نهاية المطاف الى العقل العملي وعد الاخلاق منطلقاً للسعادة وطريقاً للاتصال بالله.

غير ان التفسير أعلاه غير منطبق ولا منسجم مع ما ورد في آثار الغزالي، ولا

ينبغي حمل كلامه على هذا المحمل، لأن الغزالي لم ينتقد العقل النظري ولم يشكك في اعتباره وقيمته. كما انه لم يثر قضية باسم عجز العقل النظري في اشكالاته ومؤاخذاته التي أوردها على الفلاسفة، بل كانت هذه الاشكالات تتركز على عدم وفاء الفلاسفة للموازين المنطقية وشرائط صحة البرهان، وخروجهم عن اسلوب الاستدلال:

«وتوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية»[1].

وينم كلام الغزالي هذا عن ان الفلاسفة لو ظلوا اوفياء للموازين المنطقية وشرائط صحة البرهان، لكانت أفكارهم معتبرة ومقبولة. وهذا ما يؤكد على شدة ايمان الغزالي بالمنطق حتى انه يعتبر مراعاة موازينه امراً ضرورياً من أجل ادراك الحقيقة.

ومن اجل ان يؤكد الغزالي على صحة موقفه ازاء الفلاسفة، يوصي القراء بالرجوع اولاً الى كتاب «معيار العلم» ومطالعته وحفظه قبل مطالعة كتاب «تهافت الفلاسفة»[2]. وهذا ما يكشف عن مدى الأهمية التي يوليها للمنطق والثقة العالية التي يمنحها له.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن أن نقول بأن الغزالي حينما يعتبر العقل حاكماً غير معزول، يريد به العقل النظري الذي ينطبق مع الموازين المنطقية. واذا كان الأمر هكذا فليس بالامكان ان نقيس الغزالي بالفيلسوف الألماني «كانت»، أو ان نعتبر آراءهما متقاربة بهذا الشأن.

السؤال الذي يطرح نفسه والذي من الصعب الاجابة عليه من خلال آثار

---

(١) تهافت الفلاسفة، ط مصر، تصحيح سليمان دنيا، ص ٨٣.

(٢) نفس المصدر.

الغزالي هو: هل عمل الغزالي تماماً بشرائط البرهان وصورته ومادته خلال الموقف الذي اتخذه ضد الفلسفة؟

أنصار الغزالي يقولون انه كان وفياً للموازين المنطقية وعمل كذلك بشرائط صحة البرهان. ولكن بما ان الفلاسفة لا يتحدثون خلافاً للمنطق ولديهم معرفة كاملة بشرائط صحة البرهان، اذن فما هو مصدر الاختلاف بين الغزالي والفلاسفة؟

لابد من التنويه الى ان الاختلاف في الرأي بين الفلاسفة انفسهم ليس بالأمر الجديد، فقد عارض أرسطو ـ مثلاً ـ استاذه افلاطون في كثير من القضايا الأساسية. وهكذا هو الأمر بين كثير من الفلاسفة. غير ان معارضة الغزالي للفلاسفة، ليست من هذا النوع، ولا تأخذ طابع مخالفة الفيلسوف للفيلسوف.

المعارضة التي أبداها الغزالي للفلاسفة، معارضة دينية تقف وراءها دوافع دينية وعقائدية. وهذا ما يمكن فهمه من حكم التكفير الذي أصدره بحق الفلاسفة.

وعلى ضوء كل ما أشرنا اليه نقول:

رغم ان الغزالي يشاهد نفسه في خندق الدفاع عن المنطق، لم يكن قلقاً على المنطق كثيراً، ولا تُلاحظ لديه تلك الحرقة من أجل المنطق. فهو باختصار رجل ديني يعتبر مصدر المنطق هو الدين والكتب السماوية.

الغزالي لا يعتبر المنطق ناشئاً من الكتب السماوية فحسب، وانما يعتقد أساساً بوجود وحدة بين العقل والشرع، ويصف العقل بالشرع الداخلي مستنداً الى الآية الكريمة القائلة:

«فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم»(١).

الغزالي يعتقد ان المراد بالدين القيّم في هذه الآية هو العقل. كما يقول بما ان

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

العقل متحد مع الشرع لذلك قال الله تعالى «نور على نور»[١]، تعبيراً عن الاتحاد بين نور العقل ونور الشرع.

ويفسر الغزالي كلمتي «الفضل» و«الرحمة» في الآية الكريمة «ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلّا قليلاً»[٢]، بالعقل والشرع[٣].

الغزالي يقول في كتاب «مشكاة الانوار» بأن سلطان العقل هو ميزان الله في الأرض. ويشير الى مسألة «الصحو والمحو» ويعتبر حالة السكر والشهود عند العارف أعلى من سلطنة العقل.

العرفاء حين عروجهم الى سماء الحقيقة، يتفقون في أنهم لا يرون في الوجود سوى الواحد الحق. وهذه الحالة عند بعض العرفاء مجرد معرفة علمية، في حين هي بالنسبة للبعض الآخر عبارة عن ذوق، ولذلك تفنى الكثرة في نظرهم نهائياً. فهم يغرقون في الفردانية المحضة، ولا يبقى لديهم في مرحلة الشهود أي مجال لرؤية غير الحق. بل انهم لا يرون حتى انفسهم اذ تطغى عليهم حالة السكر التي لا تسمح لسلطان العقل بالظهور في تلك المرحلة. وفي مثل هذه الحالة بالذات قال البعض «أنا الحق»، وقال آخرون «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال غيرهم «ليس في جبّتي إلّا الله».

هذه الحالة، هي العشق والهيام والسكر، وحينما يخف السكر ويهدأ هيجان العشق، يعود أصحاب هذه الحالة الى سلطان العقل، ويدركون بأن تلك الحالة لم تكن اتحاداً، بل شبيهة بالاتحاد:

«وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى، فلما خف عنهم سكرهم وردّوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله تعالى في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط العشق:

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٣) معارج القدس، ط مصر، ص ٤٧.

انا من اهوى ومن أهوى أنـا   نحن روحان حللنا بـدنا»[١].

ويتحدث الغزالي عن حالة السكر مستعيناً ببعض الأمثلة، فيقول بأن الانسان حينما يشاهد الخمر في القدح الملون، لا يميز بين لون الخمر ولون القدح ويحسبهما شيئاً واحداً.

ولابن الفارض شعر معروف بهذا الصدد يقول:

رقّ الزجاج ورقت الخـمرُ   وتشابها فـتشاكـل الأمـر

فكأنمـا خمـر ولا قـدحُ   وكأنمـا قـدح ولا خمـرُ

فتحدث ابن الفارض عن رقة الزجاج والخمر، هـذه الرقـة التي تجـعل مـن العسير التمييز بين الزجاج والخمر. اما الغزالي فقد اعتمد لون القدح بدلاً من رقته.

غلبة حالة السكر على الانسان تدعى بالفناء، ولابد من البحث عـن حـالة «الفناء من الفناء» في هذه الحالة ايضاً، لأن الانسان في هذه الحالة مثلما يفنى عن نفسه، يفنى عن فنائه ايضاً.

بتعبير آخر: الانسان لا يجد في هذه الحالة الفرصة للالتفات الى نفسه، كما لا يلتفت الى عدم الالتفات هذا. والدليل على هذا الأمر هو انه لو التفت الى عدم التفاته الى نفسه، فقد يلتفت الى نفسه ايضاً في كل لحظة. ويتحدث الغزالي عـن هذه الحالة فيقول بأنها تدعى بالاتحاد في لغة المجاز، وبالتوحيد في لغة الحقيقة.

بعد هذا كله نرجع فنقول بأن الغزالي حينما يصف العقل بالحاكم الذي لا يُعزَل قط، لا يطلق هذا الكلام جزافاً، ولا يتناقض كلامه هذا مع ما يقال عن علو مقام العشق والسكر.

فحالة العشـق والسكـر لا تحـدث للـعارف إلّا اذا عـرج الى سماء الوحـدة واستغرق في بحر الفردانية. ودائرة الوحدة الصرفة والفردانية المحضة، غير دائرة العقل. ولذلك لا تنطبق عليها الموازين المنطقية.

ويتحدث الغزالي عن الفردانية قائلاً:

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٧٤ و ٧٥.

«ومنتهى معراج الخلائق، مملكة الفردانية. فليس وراء ذلك مرقاة، اذ الرقي لا يتصور إلّا بكثرة. فانه نوع اضافة يستدعي ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء. واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة»[١].

وهكذا نجده يعتبر المملكة الفردانية هي آخر ما يبلغه عروج الناس، وهي مرحلة ليس من بعدها رقي ولا صعود.

ومما يجدر ذكره هو ان هذه المرحلة التي تحدث عنها الغزالي هي في الحقيقة متصلة بالسفر الأول من الأسفار الأربعة، اي بمرحلة «السفر من الخلق الى الحق». ورغم ذلك نجد للغزالي بتعض الاشارات الى بعض هذه الاسفار الاربعة. فقوله «فلما خف عنهم سكرهم وردّوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله تعالى في أرضه» يمكن ان ينطبق مع السفر الثالث الذي هو عبارة عن «السفر من الحق الى الخلق بالحق».

طبقاً لهذا التفسير، يتأيد قول الغزالي بعدم عزل العقل عن الحكم، لأن السالك يعود في نهاية المطاف من المملكة الفردانية الى بلاد العقل، فيتحدث بالموازين المنطقية بعد خروجه من قيودها في تلك المملكة.

ولابد ان يضاف ايضاً بأن ما يجري على لسان بعض سالكي طريق الحق في حالة العشق والسكر وان كان لا ينطبق مع الموازين المنطقية، إلّا انه ليس نقيضاً أو مضاداً لها. ومن هنا يمكن وصف شطحيات العرفاء بأنها نوع من الكلام الذي لا يعارض المنطق، ويمكن ان يكون مقبولاً من قبل العقل من خلال تفسير مناسب.

وانطلاقاً من ذلك ربما يصح القول: رغم جميع المنعطفات والالتواءات الملاحظة في آثار الغزالي وأفكاره، إلّا انه قريب من الفلاسفة، ولذلك يعتبر العقل حاكماً لا يُعزل قط. وقد وصفه ابو بكر ابن العربي والذي يعد من أقرب تلامذته، انه قد

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٠.

دخل الى بطن الفلسفة، إلّا انه حينما اراد ان يخرج لم يجد في نفسه القدرة[١].

ويصدق رأي ابي بكر ابن العربي هذا حتى على علاقة الغزالي بعلم الكلام ايضاً، لأنه وجّه في مرحلة من مراحل حياته أشد الانتقاد نحو علم الكلام والمتكلمين، إلّا انه ظل متكلماً حتى آخر حياته. فالكر والفر، والحرب، والمهادنة، من الملامح البارزة في الشخصية الغزالية ذات الأبعاد المتعددة.

بحر العرفان، متلاطم الأمواج بحيث لو ألق المرء نفسه في غمراته لما وجد نفسه القابلية سوى الاستسلام لتلك الأمواج. كذلك الأمر بالنسبة للعشق فانه حارق الى درجة كبيرة بحيث لو سقطت روح الانسان في لهيبه لتحولت الى رماد.

الغزالي قد وضع قدمه في طريق العرفان وذات حرارة العشق، إلّا انه لم يتخل عن الفكر الأشعري قط، ولم يخرج من هذا الاطار الديني. فقد تحدث ـ كما رأينا ـ عن مقام الفناء والوصول الى المملكة الفردانية، إلّا انه ظل يأخذ بالكثرة والفاصل بين الخالق والمخلوق كأمر واقعي.

فالغزالي يرفض الوحدة أو الاتحاد بين العبد والخالق ويعده نوعاً من التخيل.

فكرة الكثرة الملاحظة عند الغزالي، ناشئة ولاشك من المذهب الأشعري. ولهذا لا نلاحظ أهل السنة مستائين من تصوفه المعتدل ويصفونه بالتصوف السني. وعلى أساس هذا النوع من التصوف يميز الغزالي في كتاب «عجائب القلب» بين العلم الحاصل عن طريق الالهام والعلم المستحصل بواسطة الاستدلال، مفضلاً العلم الالهامي على العلم الاستدلالي.

ويشبّه الغزالي قلب الانسان بالحوض الذي يمكن ان يُملأ بطريقتين: فالعلم المستحصل بواسطة الحواس والاستدلال كالماء الذي يرد الى الحوض من الانهار والجداول، والعلم الحاصل عن طريق الالهام كالعين النابعة في وسط الحوض، فالماء المتدفق من تلك العين في الحوض يتميز بالزلالية والرقة والاستمرارية.

كما شبّه الغزالي العالم بالعلم الالهامي كالشخص الذي يشاهد الشمس مباشرة

---

(١) راجع: مقدمة كتاب المضنون به على غير اهله.

وبدون واسطة، والعالم بالعلم الاستدلالي كالشخص الذي يشاهد صورة الشمس في الماء.

ويبرز على هذا الصعيد السؤال التالي:

اذا كان القلب خالياً من كل ادراك، فكيف يمكن ان يكون مصدر ظهور العلم؟

اجابة الغزالي على هذا السؤال تتلخص في ان حقائق الاشياء مسطورة في اللوح المحفوظ بشكل كامل. والله تعالى يُظهر هذه الحقائق في ظرفي الزمان والمكان، فنحصل نحن عليها عن طريق الحس والاستدلال. وكلما كان قلب الانسان شفافاً، انعكست الحقائق الأزلية فيه كانعكاس الأشياء في المرآة. فيعلم الانسان حينذاك بكل ما هو موجود وما سيوجد.

هذه الفكرة قريبة من النظرية الافلاطونية المعروفة بنظرية التذكر، رغم الاختلاف في الاصطلاحات بين الاثنتين على اعتبار ان الغزالي قد استسق اصطلاحاته من القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

حد العقل وماهيته

قيل الكثير عن ماهية العقل وحدّه. والاختلاف حول هذه المسألة اكبر بكثير من الاختلاف حول أية مسألة اخرى. ففضلاً عن اختلاف الفلاسفة أنفسهم فيها، للمتكلمين آراء وعقائد مختلفة ازاءها ايضاً.

والفاصل بين آراء المتكلمين على هذا الصعيد واسع الى درجة بحيث يبدو من الصعوبة جداً التوصل الى قدر جامع ومعنى مشترك. ورغم ذلك يجب عدم تجاهل الحقيقة التالية وهي اذا كان عنوان «العقل» قابلاً للاطلاق بنحو الاشتراك في اللفظ على الكثير من المعاني التي يختلف بشأنها فإنه في بعض معانيه قابل للاطلاق في صيغة القدر الجامع التشكيكي. ولاريب في ان الاعتقاد بوجود القدر الجامع التشكيكي يستلزم الاعتقاد بالتشكيك في الوجود والأخذ بمبدأ السنخية في مراتبه.

من الواضح هو ان الغزالي لا يأخذ بالتشكيك في الوجود، ولا يعترف بالسنخية في مراتبه، ولهذا اتهم معظم الباحثين على هذا الصعيد بالغفلة وعدم الاهتمام، وقال بأن اسم العقل قابل للاطلاق على أربعة معان مختلفة بنحو الاشتراك في اللفظ.

الغزالي يعتقد ان اية محاولة لايجاد قدر جامع ومشترك بين جميع معاني العقل،

لن يكتب لها النجاح، ولابد من دراسة كل معنى على حدته.

والمعاني الأربعة التي ذكرها الغزالي للعقل هي:

١ ـ الصفة التي يتميز بواسطتها الانسان عن سائر الحيوانات، والتي يجد بها الاستعداد لقبول العلوم النظرية وتدبير الامور الصناعية والمسائل الفكرية.

هذا المعنى الذي يطرحه الغزالي نجده ايضاً في التعريف الذي قدمه الحارث بن أسد المحاسبي للعقل:

العقل غريزة يتاح بواسطتها ادراك العلوم النظرية، وهو بمثابة نور ألقاه الله في قلب الانسان كي يستعد لادراك الامور. لذلك فالذين ينكرون هذا المعنى ويأخذون العقل بمعنى العلوم الضرورية فقط، قد ابتعدوا عن الانصاف، اذ يطلق لفظ العاقل على من هو نائم وكذلك على من هو غافل عن العلوم. ومن الواضح ان اطلاق هذا العنوان على مثل هذين الشخصين انما هو بسبب وجود غريزة الادراك لأن العلوم الضرورية غير متحققة بالفعل في النائم والغافل. اي: مثلما ان الحياة غريزة يستعد بواسطتها الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية، العقل كذلك غريزة تستعد بها بعض الحيوانات لادراك العلوم النظرية. ونسبة غريزة العقل الى العلوم كنسبة العين الى الرؤية.

الغزالي يعتبر النسبة فيما بين الشرع وغريزة العقل كالنسبة بين ضوء الشمس والعين.

٢ ـ العلوم التي تظهر لدى الطفل حين بلوغ سن التمييز، كالعلم بأن الواحد اكبر من الاثنين، والشيء الواحد ليس بامكانه ان يحل في مكانين في وقت واحد، والعلم بجواز ما هو جائز وامتناع ما هو ممتنع.

بعض المتكلمين يعطون للعقل هذا المعنى ويعرفونه بأنه عبارة عن بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائز وامتناع الممتنع.

٣ ـ العلوم التي تُستحصل بطريق التجربة. اي ان العاقل هو الذي ذاق حلاوة الحياة ومرارتها وتعلم من تجاربه. اما الذي لم يتعلم من تجاربه التي تحصل له

خلال حياته فهو جاهل.

٤ ـ معرفة عواقب الامور ودفع الشهوات والدوافع التي تحمل الانسان على الأعمال العابرة واللذات الآنية. والذي يستحصل هذه القوة يدعى عاقلاً، لأن هذه القوة من خواص الانسان، وبها يمتاز عن سائر الحيوانات.

الغزالي يعتبر هذه المعاني مترتب بعضها على البعض الآخر، ويقول بأن المعنيين الأول والثاني موجودان في الانسان بالطبع، والمعنيين الثالث والرابع يحصلان عن طريق الاكتساب، مستشهداً في ذلك ببعض الأبيات المنسوبة للامام علي عليه السلام.

ويقول الغزالي بأنه لا يوجد اختلاف في وجود هذه المعاني الأربعة للعقل إلّا في المعنى الأول الذي ينكره البعض، ولكن القول الصحيح هو ان المعنى الاول ليس موجوداً فحسب، وانما يؤلف أساس المعاني الاخرى ايضاً.

الغزالي يرى ان جميع العلوم موجودة في هذه الغريزة بشكل فطري. إلّا انها تظهر في أوقات مناسبة وظروف خاصة. فمثلما يوجد الماء في باطن الأرض ويظهر من خلال حفر البئر، كذلك توجد العلوم في الغريزة الفطرية للانسان، ثم تظهر عند توفر الظروف المناسبة.

ويستعين الغزالي لتوضيح فكرته بعدد من الأمثلة والآيات القرآنية التي يتحدث عن الميثاق وعهد الانسان الذي قطعه على نفسه لله في عالم الذر، وتلك التي تتحدث عن التذكر.

يقسم الغزالي التذكر الى قسمين:

١ ـ تذكر الامور التي كانت موجودة في الذهن ثم ابتعدت عنه بعض الوقت.

٢ ـ تذكر الامور الكامنة في الغريزة فطرياً.

الغزالي يعتقد ان من السهل على أهل البصيرة ادراك هذه الحقائق، ولكن من الصعب على غيرهم ادراكها[1].

---

(١) احياء العلوم، ط بيروت، ج ١، ص ١٠٢.

المعاني العقلية الأربعة التي تحدث عنها الغزالي، تختلف فيما بينها، ولا شك في ان هذا الاطلاق يأخذ منحى الاشتراك في اللفظ، ولذلك لا يمكن عدها جميعاً موضوع علم واحد، أو دراسة عوارضها الذاتية، لأن مواضيع العلم الواحدة لابد أن تكون واحدة. ونظراً لعدم وجود قدر جامع ومشترك معنوي واحد، فلا يمكن عدها أمراً واحداً. ولذلك يمكن ان نجد لها قدراً جامعاً تشكيكياً.

فمن معاني العقل عند الغزالي ـ على سبيل المثال ـ عبارة عن الغريزة التي يمتاز بواسطتها الانسان عن سائر الحيوانات، ويستعد لادراك الحقائق. ولاشك في ان هذه الغريزة لا توجد بمستوى واحد عند جميع الافراد، وتمتاز بالاختلاف، والشدة، والضعف.

جوهر نفوس الناس يختلف في أصل الفطرة من حيث النور، والظلمة، والصفاء، والكدرة. فبعض النفوس طاهرة ونورانية الى درجة بحيث لا تحتاج الى معلم في السير الاستكمالي والتزين بأنوار المعرفة. على العكس من بعض النفوس التي لا يؤثر فيها حتى التعليم والتربية نظراً لشدة العتمة التي تعاني منها.

اذن فالقدر الجامع بين النفوس، هي حقيقة واحدة ذات مراتب، تتفاوت في كل مصداق من مصاديقها من حيث الشدة والضعف، وتدعى بالقدر الجامع التشكيكي.

كما ان اطلاق عنوان العقل على المعاني الأربعة المذكورة في كتاب النفس ـ أي العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد ـ انما هو اشتراك معنوي قائم على أساس قدر جامع تشكيكي، لأن التفاوت فيما بين هذه المراتب الأربع يتمثل في الشدة والضعف فقط، ولا يوجد تفاوت آخر.

ويعتقد الغزالي كثيراً بتفاوت الناس في مراتب العقل، وأفرد باباً خاصاً لتناول هذا الموضوع في كتاب «احياء العلوم». وعبّر عن اعتقاده باختلاف جميع معاني العقل بين الناس عدا معنى واحداً منها لا يقبل التفاوت ويوجد بين الناس جميعاً بشكل واحد، وهو العلم الضروري بجواز الجائز وامتناع الممتنع:

«قد اختلف الناس في تفاوت العقل، ولا معنى للاشتغال بنقل كلام من قل تحصيله بل الأولى والأهم المبادرة الى التصريح بالحق، والحق الصريح فيه أن يقال ان التفاوت يتطرق الى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»[١].

وللغزالي فصل في كتاب «معارج القدس» تحدث فيه عن التفاوت بين الناس في العقل الهيولي، فقال بأن هذا العقل هو الاستعداد المطلق فقط، إلّا ان هناك اختلافاً بين الحكماء في تساويه أو عدم تساويه بين الناس. فالبعض يرى ان هذا الاستعداد موجود بشكل متساو بين جميع الناس، والاختلاف الملاحظ بينهم من حيث العقل ناشئ من طريقة استخدامه. وهناك من يرى اختلاف هذا الاستعداد بين الناس، ويتفاوت بتفاوت خصوصياتهم المزاجية.

ويشير الغزالي الى ملاحظة فلسفية جديرة بالاعتبار تتلخص كالتالي:

رغم انتساب العقل الهيولي الى الهيولى إلّا انه لا يتصف بأحكام الهيولى، لأن الهيولى الاولى تقبل الصورة الاولى التي هي صورة جسمية لأن هذه الهيولى قابلية محضة. وبما أن الصورة الجسمية تؤلف الجسم فقط، فإنها متساوية في جميع الأقوال. والتباينات الملاحظة بين الاجسام ناشئة من حالة الاستعداد التي تتكون لدى الهيولى لاستقبال صور جسمية اخرى بعد التركب مع الصورة الجسمية الاولى.

ولذلك لا تتحقق الهيولى الاولى بدون صورة، ولا يوجد الجسم المطلق بدون ان تكون لديه صورة نوعية، في حين ما تم بحثه الى الآن له تحقق عيني مستقل، على العكس من الهيولى الاولى، لأن النفس الناطقة موجود متحقق من استعدادات مختلفة بحسب اختلاف الموضوع والمورد. ويمكن القول بالنتيجة ان العقل الهيولي غير متساو عند الناس. ويعتقد الحكماء انه كلما كان مزاج الانسان اكثر اعتدالاً، كانت النفس الناطقة التي تفيض عليه أشرف. ولو اعتقدنا بتأثير

---

(١) احياء علوم الدين، ط بيروت، ج١، ص ١٠٤.

طالع الكواكب والاجرام السماوية في هذا الأمر، لأخذت المسألة صورة اخرى.

وينتهي الغزالي الى ان نفوس الناس متباينة منذ بداية الخلقة من حيث الاستعداد، ويقول:

«فرب نفس نبي يستغني عن الفكر، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ورب نفس غبي لا يعود عليه الفكر برادة. وهذا الرأي أقوى وأقرب الى مناهج الشرع»[١].

ويبدو من مضمون هذه العبارة ان الغزالي قد اتخذ جانب التحفظ في موقفه هذا. وقد أثار هذه المسألة في كتاب «احياء العلوم» ايضاً إلّا انه اكد عليها بشيء من التجرؤ فقال بأن من ينكر التفاوت في العقول بين الناس، فكأنه لا عقل له.

إذا علمنا هذا ادركنا ان هناك تناقضاً على صعيد هذه الفكرة بين الغزالي والفيلسوف الغربي ديكارت. فهذا الفيلسوف الفرنسي يعتقد بتساوي العقل عند جميع الناس، ويقول بأنه لا يوجد شيء موزع بشكل متساو بين الناس كالعقل، حتى انه قال على سبيل الفكاهة:

«لا يمكن ان نجد احداً يتذمر من عقله. ولو سُئل أحد هل تعاني من قلة العقل؟ لأجاب: لدي العقل بالقدر الكافي ولا اعاني من نقص في العقل قط!».

من يحاول ان يقارن بين هذين المفكرين الكبيرين من حيث فكرة «الشك»، عليه ان يدرك ان هناك تفاوتاً كبيراً بينهما على صعيد الكثير من الأفكار الاخرى. بل حتى في قضية «الشك»، يبدو ان المقارنة فيما بين الاثنين لا تخلو من إشكال، لأن شك الغزالي، شك واقعي وبحسب الحال، في حين يعد شك ديكارت شكاً منهجياً.

معظم الذين تحدثوا عن شك الغزالي، وقاسوه أحياناً بشك ديكارت، كانوا ينظرون الى شك الغزالي كشك واقعي، والذي ابداه في قالب الاعترافات في كتابه «المنقذ من الضلال». غير ان هذا المفكر الكبير تحدث في آخر كتاب «ميزان

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط ١، القاهرة، ص ٤٥.

العمل» بطريقة اخرى عن الشك بحيث بدا قابلاً للمقارنة مع الشك في فلسفة ديكارت حيث قال:

«ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلّا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتندب للطلب فناهيك به نفعاً إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق. فمن لم يشكك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال نعوذ بالله»[١].

ويستشهد الغزالي ببيت شعري يقول:

خـذ مـا تـراه ودَعْ شـيئاً سمـعتَ بـه   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

وتنم كلمات الغزالي عن ان الفكر الفلسفي حي بقوة السؤال، ولا تتحقق قوة السؤال بدون وجود الشك.

ويقسم الغزالي الاختلاف في الفكر الى ثلاثة أقسام:

١ ـ الفكر الذي ينسجم مع فكر عامة الناس.

٢ ـ الفكر الذي يُطرح حسب استعداد السائل.

٣ ـ الفكر الكامن في قلب الانسان، والذي لا يعرف به إلّا الله، ولا يفصح عنه صاحبه إلّا لمن يشترك معه في الرأي.

ويطالب الغزالي الانسان بتجنب الاقبال على المذاهب ويدعوه لطلب الحق عن طريق الفكر، ويقول:

«فجانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك الى طريق وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك. وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائدك. فلا خلاص إلّا في الاستقلال»[٢].

الغزالي اذن ينهي بشدة عن التقليد الأعمى، ويثني على الاستقلال في الفكر والنظر.

---

(١) ميزان العمل، ط مصر، ص ١٧٥.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٤.

الغزالي يقسم الآراء والافكار الى ثلاثة اقسام ويعتبر القسم الثالث منها هي الآراء التي تدور بين الانسان وقلبه والخافية على الآخرين، ويعتبر من جانب آخر الاستقلال في الرأي والنظر الطريق الوحيد للخلاص من الضلال. وهذا الكلام يعني انه يعيش وحيداً في عالم الفردانية والتوحد، ولا سبيل لعامة الناس الى هذا العالم.

لابد من الالتفات الى ان عامة الناس ليسوا هم اولئك الذين يُصطلح عليهم بالعوام حيث تعد صفة اللاثقافة والجهل الطابع المميز لهم. فالذي يعد من العامة، هو الشخص الذي ليس منفرداً ذاتياً. ومن لم يكن منفرداً ذاتياً لا يتميز عن غيره، فيبحث عن ماهيته في من هم قريبون منه، وفي مثل هذا البحث يجد العامي شخصيته.

وهذا العثور على الشخصية قد يكون في طابع التشاكل والتماثل. وبامكان الخواص والعوام ان يكونوا من العامة بالمعنى الذي ذكرناه، اي غير متمتعين بالتفرد الذاتي[١].

وعلى ضوء ما اورده الغزالي في نهاية كتاب «ميزان العمل» يمكن ان نقول بأنه كان من بين المنفردين ذاتياً ولهذا لا يقع ضمن فئة العامة.

ويقول المحقق المصري محمد مصطفى ابوالعلاء في المقدمة التي كتبها على هذا الكتاب بأن الغزالي لم يتخذ لنفسه شيخاً أو مرشداً في طريق السلوك والتصوف، ولم يختر له إماماً ومقتدى غير الرسول محمد ﷺ.

ويتحدث هذا المحقق عن تأليف ابن خلدون لرسالة انبرى فيها لاثبات الفكرة التالية: لا حاجة قط للشيخ والمرشد لو اتّخذ العلم أساساً في العمل. ويعتقد ايضاً بأن ابن خلدون قد وقع في فكرته هذه تحت تأثير آثار الغزالي لاسيما كتابه «ميزان العمل».

لقد التفت مصطفى ابوالعلاء الى تأثير الغزالي على أفكار ابن خلدون، إلّا انه

---

(١) آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفية في الدين والعلم والفكر، ص ٣٦.

غفل عن الحقيقة التالية وهي وقوع عدد كبير من الحكماء والمفكرين الذين سبقوا ابن خلدون في شمال أفريقيا والمغرب، تحت تأثير أفكار الغزالي وآرائه.

ويعد الحكيم ابن طفيل، احد الذين تأثروا بالغزالي، لاسيما في قصته «حي بن يقظان» التي استوحى فكرتها من كتاب «ميزان العمل».

وقد أشار ابن طفيل الى اسم كتاب الغزالي في مقدمة القصة، وأبدى اهتمامه نحو المسألة الواردة في آخره، وهي مسألة التوحد والفردانية.

وهناك احتمال كبير في تأثر ابن باجة ـ وهو من رواد الفلسفة والحكمة في غرب العالم الاسلامي ـ بالغزالي، في رسالته التي أسماها «في تدبير المتوحد».

وتعد رسالة ابن باجة هذه من اكثر رسائله ابداعاً، إلّا انها لم تصل الى ايدينا وللأسف عدا القليل منها.

يعتقد ابن باجة بضرورة امتزاج أعمال «المتوحد» بأعماله الغريزية، وألا ينحرف عن سنة العقل النير والارادة الواعية. ويضف مثل هذه الأعمال بالأعمال الالهية التي تقع تحت تأثير العقل ونفوذه، وبعيدة عن أي تأثير حيواني.

وهناك انسجام كبير بين ما ورد في رسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة وبين ما جاء في «ميزان العمل» للغزالي. كما يوحي عنوان «المتوحد» بالفردانية التي تحدث عنها الغزالي.

تحدثنا فيما مضى عن مدى الأهمية التي يوليها الغزالي للاستقلال الفكري وكيف يعتبر الاستعانة بالعقل الاسلوب الذي يمكن التخلص به من الضلال. وقد اكد على فكرته هذه في كتاب «ميزان العمل» ايضاً مشيراً الى مجيء النقل من العقل:

«من لم يكن بصيرة عقله نافذة فلا تعلق به من الدين إلّا قشوره، بل خيالاته وأمثلته دون لبابه وحقيقته. فلا تدرك العلوم الشرعية إلّا بالعلوم العقلية. فان العقلية كالأدوية للصحة، والشرعية كالغذاء، والنقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس»[1].

---

(١) ميزان العمل، ص ١٢٤.

وهكذا نرى كيف يهتم الغزالي بالعقل اكثر من اهتمامه بالنقل ويعتبره منشأ للنقل. اي فكرته تتلخص فيما يلي: لولا العقل لما أثر النقل، ولما كان بوسعه ايصال الانسان الى الحقيقة.

الالتفات الى ما مضى، يثير السؤال التالي:

اذا كان الغزالي معتمداً الى هذا الحد على العقل، فلماذا هب لمعارضة الفلاسفة وتكفيرهم في بعض الأحيان، وهم الذين يعدون رواد العقل؟

وفي الاجابة لابد من تبين الأمر التالي وهو: هل ان معارضة الغزالي للفلاسفة، معارضة للعقل ام انه كان يعترف بالعقل ويوليه الاعتبار والأهمية في ذات الوقت الذي كان يعارض فيه الفلاسفة؟

الدكتور سعيد الشيخ، أحد الباحثين المعاصرين المتأثرين كثيراً بالفلسفة الوضعية الغربية، أثار هذه الفكرة في كتابه «دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية» وناقشها. وخلاصة ما ذهب اليه هذا الاستاذ الذي يحاضر في الكلية الحكومية بمدينة لاهور الباكستانية:

الاستدلال الأساسي الذي استدل به الغزالي على الحكماء هو ان تفسيرهم المنحرف للنصوص القرآنية ومن جانب واحد، متأثر باستغراقهم المضلل في القيود الفلسفية. فيرى انهم وكأنهم هبوا للحكم بشأن محمد ﷺ وفق الموازين القائمة على مذهب افلاطون وأرسطو، في حين كان المفروض بهم ان يفعلوا عكس ذلك. فالغزالي يؤكد على ضرورة قيام جميع المسلمات والفروض والنظريات الفلسفية على اساس الحقائق العينية. وفي غير هذه الحالة ستكون جميعها فارغة ولا معنى لها.

الفلاسفة لا ينبغي لهم ان ينكروا باسم الفلسفة الحقائق المستحصلة والتجارب الدينية. فلابد من تقويمها وتفسيرها على الوجه الصحيح. وهذا الشرط ضروري لكل فلسفة نقدية وتجريبية، ولابد من ملاحظته في دراسة الأديان بشكل عام. وثبتت ضرورة ذلك في العصر الراهن على يد زعماء المذاهب التجريبية.

وعلى صعيد آخر يبدو ان الجهود التي بذلها الفارابي وابن سينا وغيرهما للتوفيق بين الفلسفة والدين، لم تستقطب تفاؤل الغزالي. طبعاً الغزالي لا يقول بأن التوفيق بين الفلسفة والدين امر مستحيل أو عبث، بل على العكس نراه يؤمن بامكانية ذلك ويستحسن مثل هذا التوفيق، ولكن يجب رغم هذا عدم تجاهل حالات التخالف، بل لابد من تحديد مثل هذه الحالات ودراستها بواقعية.

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هي ان الغزالي قد وضع الاسلوب العلمي وفق ميزان خاص من اجل رعاية العدل في مجابهة حالات التخلف، واستخدم بصدق ذات هذا الاسلوب في نقاشه مع الفلاسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة».

فالغزالي يقول لا ينبغي رفض اية فكرة دينية مادام لم يثبت ان قبولها محال منطقي. ولا ينبغي قبول اية نظرية فلسفية مادام لم يثبت ان رفضها محال عقلي.

الحقائق الدينية من وجهة نظر الغزالي حقائق محصلة، لأنها تقوم على التجارب المحصلة، ولذلك فانها غير قابلة للانكار. والغريب هو ان الغزالي يعتقد بأن الفلسفة بذاتها ليست لديها حقائق كي تعرضها، والحقائق التي تتظاهر بها مستقاة من العلوم الاخرى، اي انها قد استعارتها من التجارب الحسية والدينية والأخلاقية.

والشيء الوحيد الذي بمقدور الفلسفة ان تدعي بشكل مبرر انه لها هو المنطق.

لذلك يرفض الغزالي ماوراء الطبيعة بنفس الصرامة والصراحة التي لدى «كانت». اي ان روح الاسلوب الذي انتهجه الغزالي، شبيه جداً بالاسلوب المتعارف في المذاهب المعاصرة كالمذهب الوضعي(١).

ومن الواضح، توجد ملاحظتان مهمتان في كلام الدكتور سعيد الشيخ ينبغي دراستها:

الاولى، هي ان الغزالي قد اتخذ اسلوباً ووضع ميزاناً في مجابهة الفلاسفة،

---

(١) سعيد الشيخ، دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، ترجمة مصطفى المحقق الداماد، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

انطلاقاً من منطق صحيح.

الثانية، الفلسفة ليست سوى المنطق أو المنهجية، وتعد مجرد أداة صورية لا صادقة ولا كاذبة.

ونحن نعتقد ان الملاحظة الاولى لا أساس لها اطلاقاً سيما وان سعيداً الشيخ لم يقدم دليلاً على قوله، فضلاً عن ان الغزالي ذكر في المقدمة الثالثة من المقدمات الأربع التي كتبها على «تهافت الفلاسفة» ما يلي:

«فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلّا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة»[1].

وهكذا يتضح ان الغزالي قد اتخذ موقف الانكار في مجابهة الفلاسفة، وكان يطالبهم بالدليل دائماً. وليس بمقدور الدليل من قبل الفلاسفة ان يخرج الغزالي من خندق الانكار إلّا اذا كان رفضه ممتنعاً عقلياً.

وعلى صعيد آخر، الغزالي يعتقد انه لا ينبغي رفض أية فكرة أو عقيدة دينية لم يثبت استحالة قبولها.

ففي مسألة الحشر والنشر والمعاد الجسماني ـ على سبيل المثال ـ يتركز تأكيد الغزالي على الأصل التالي: لا يوجد في العقل أي دليل على إبطال هذه المعاني.

عبارة الغزالي بهذا الشأن ما يلي:

«وأما الحشر والنشر والجنة والنار فليس في العقل دليل على إبطاله ولا مناسبة بين الألفاظ الواردة فيه وبين المعنى الذي اوّلوه حتى يقال انه المراد. بل التأويل فيه تكذيب محض»[2].

ينمّ مضمون هذه العبارة عن أن اية عقيدة من العقائد الدينية غير قابلة للرفض أو الشك ما لم يكن قبولها ممتنعاً عقلياً. وعليه فالأصل في العقائد الدينية

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٨٠.

(٢) دامغ الباطل وحتف المناضل، تأليف الداعي علي بن الوليد، ط بيروت، ج١، ص، ١٩٦، نقلاً عن كتاب المستظهر للغزالي.

هو القبول ما لم يثبت امتناع هذا القبول من قبل العقل.

وبالعكس، فالأصل في المسائل الفلسفية هو عدم القبول، ما لم يثبت امتناع هذا الرفض من قبل العقل. وهذا هو ذات الاسلوب الذي اتبعه الغزالي في جميع مناقشاته مع الفلاسفة.

ويبدو ان سعيداً الشيخ قد استنبط من اسلوب تعامل الغزالي مع الفلاسفة ان الفلسفة ليست سوى منطق ومنهجية، وليست سوى آلة فارغة خالية من المحتوى.

ولابد من القول بأن استنباط هذا الباحث الباكستاني لا أساس له قط، وانما طرح ما لديه من أفكار وعقائد معبراً عنها بأنها تمثل ما استنتجه من افكار الغزالي. اي انه في الواقع متأثر بالفلسفة الغربية التحليلية المعاصرة، وراغب في ان يلصق هذا النوع من الفكر بالغزالي.

صحيح ان اسلوب تعامل الغزالي مع الفلاسفة، اسلوب خاص، ولكن لا توجد ملازمة بين هذا الاسلوب وبين اعتبار الفلسفة مجرد منطق واسلوب، لأن الغزالي وان وقف في موقف انكار الفلسفة، غير ان هذا الموقف لا يعني انكار البرهان قط. ولذلك فقد كان البرهان معتبراً عند الغزالي ويوليه الكثير من الاهتمام.

اذن اذا كانت المسائل الفلسفية المعتمدة على البرهان ذات اعتبار عند الغزالي، فكيف يقال بأن الفلسفة فارغة ولا معنى لها عنده؟

اولئك الذين يهبطون بالفلسفة الى حد المنطق وعلم المنهج، لا يعتبرون العقل سوى آلة وأداة لا غير. والعقل الآلي، موجود عند جميع الناس بشكل متساو. غير ان الغزالي يعتقد باختلاف الناس في العقل، وأورد الكثير من الأدلة للبرهنة على ذلك.

الغزالي ليس لا يعتبر العقل آلة محضة فحسب، وانما يعتبره منبع العلوم أيضاً:

«والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه. والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة

والنور من الشمس»[١].

ما هو مهم على هذا الصعيد، نظرة الغزالي الى العمل كمقدمة للعلم، واعتقاده بأن الهدف من الرياضة الشرعية وكبح جمح الشهوات النفسانية هو السيطرة على هذه النزعات واخضاعها للعقل؛ وحينما تحصل عملية السيطرة هذه يتحرر الانسان تحرراً حقيقياً:

«وأما العمل فلسنا نعني به إلّا رياضة الشهوات النفسانية وضبط الغضب وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل غير مستولية عليه»[٢].

هذه العبارة تشير بشكل صريح الى ان العمل مقدمة للعلم، وتصف الغاية من ترويض الشهوات وتهذيبها بأنها جعل جميع الصفات النفسانية في خدمة العقل وتحت طاعته.

وأثار الغزالي هذه الفكرة في موضع آخر من كتاب «ميزان العمل» ولكن بشكل آخر، وانتهى الى نتيجة اخرى وهي: تقدم العلم على العمل:

«ان تأثير العمل لازالة ما لا ينبغي والسعي في العلم، سعي في تحصيل ما ينبغي، وازالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل لما ينبغي، والمشروط هو المقصود، وهو أشرف من الشرط»[٣].

وتشف هذه العبارة عن ان العلم أساس جميع الامور، والعقل منبع العلم.

الذين ينكبون على دراسة جميع ما أورده الغزالي في العقل والعلم، يُستبعد ان يطبقوا نظريات هذا المفكر الاسلامي على نظريات الفلاسفة الغربيين الوضعيين الجدد في مضمار العقل.

فمعارضة الغزالي للفلاسفة، ليست من نمط معارضة الوضعيين المعاصرين للميتافيزيقا. فهؤلاء لا يعترفون بالميتافيزيقا؛ بينما لم ينكرها الغزالي قط، وكانت

---

(١) احياء العلوم، ط بيروت، ج ١، ص ٩٩.

(٢) ميزان العمل، ط مصر، ص ٢١.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٠.

معارضته للفلاسفة تدور في ميدان آخر.

وينبغي القول عموماً بأن الفاصل بين المنطق والفيزياء فاصل ضيق جداً يؤلف مزالق خطيرة قد ينزلق منها الكثيرون كما حصل للدكتور سعيد الشيخ.

وقد يقال: العقلية الغزالية ظاهرة بشكل أكبر في كتاب «ميزان العمل»، بينما يشك بعض الباحثين في انتساب هذا الكتاب للغزالي.

الغزالي ذكر في نهاية كتاب «معيار العلم» بأنه سيؤلف كتاباً يحمل عنوان «ميزان العمل»، غير ان البروفسور «وات» عبر عن شكه في انتسابه اليه. كما أعرب آخرون مثل الحوراني، وبدوي، وبوئيز عن آراء مشابهة الى حد ما بهذا الشأن[١].

وأورد السيد دانش بجوه أفكار المشككين في انتساب كتاب «ميزان العمل» للغزالي. ويبدو انه كان مستحسناً لهذه الفكرة. والذي يثير الدهشة هو كيف يصمت أمام هذه الآراء غير الصائبة، ويبدو كالمستسلم لها وهو الذي يتميز بكفاءة في علم الكتاب تفوق بكثير ما لدى كل من الدكتور وات والحوراني وغيرهما؟

الذي يدرس كتب الغزالي يتمعن يدرك بسهولة ان كتاب «ميزان العمل»، جزء لا يتجزأ من آثاره. فالتماثلات اللفظية والمعنوية الملاحظة بين هذا الكتاب وسائر آثار الغزالي، غير قابلة للانكار قط. اضف الى ذلك ان ابن طفيل ـ من حكماء القرن ٦هـ ـ قرأ هذا الكتاب وأورد بعض موضوعاته في مقدمة قصة «حي بن يقظان».

ولاشك في ان ابن طفيل لم يخطئ في عد هذا الكتاب من مؤلفات الغزالي لأن الفاصل الزماني بينه وبينه الغزالي قصير جداً، ولأنه كان لديه منصب رفيع في بلاط الموحدين الذين يُعتبرون من محبي الغزالي وعلى علم بآثاره.

سلالة الموحدين أسسها شخص يدعى ابن تومرت (ت نحو ٥٤٤ هـ)، وهو

---

(١) مقال للدكتور دانش بجوه في «زمينه ايران‌شناسى»، ص ٢١٨.

إمام سياسي ديني ادّعى المهدوية. وقد استطاع ان يحمل الى الغرب الاسلامي المذهب المدرسي السني الغزالي، وكان يحض الناس على مراعاة الفقه الظاهري. وكان قد سافر الى الشرق الاسلامي ودرس في مصر على ابي بكر الطرطوشي[١]. ثم رحل الى بغداد فقرأ على ابي بكر الجاجي، وابن عبدالجبار، ثم أقبل على تعاليم حجة الاسلام الغزالي وانصرف الى دراستها برغبة عظيمة[٢]. لذلك اصبح على معرفة كاملةِ بآثاره، ثم نقل هذه المعرفة والنزعة الغزالية الى سائر سلاطين سلالة الموحدين. وقد طالع ابن طفيل كتاب «ميزان العمل» في مثل هذا المحيط والظروف، وعكسه في آثاره.

---

(١) يعد الطرطوشي من خصوم الغزالي.

(٢) تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، حنا الفاخوري، ج ٢، ص ٦٠١.

تحقق المعقول وحيرة العقلاء

الغزالي يقسم المعاني من حيث عوامل الادراك الى ثلاث مجاميع هي:

١ ـ المحسوسات.

٢ ـ المتخيلات.

٣ ـ المعقولات.

ويعتقد ان التباين بين الادراك العقلي والادراك الخيالي اكثر بكثير من التباين بين الادراك الخيالي والادراك الحسي، اذ لا يوجد تفاوت ذو بال بين التخيل والمشاهدة الحسية، والتفاوت الوحيد بين الاثنين هو عد حضور الأمر المشاهد، شرطاً من شرائط بقاء الإبصار، في حين لا يعد الحضور العيني للأمر المشاهد، شرطاً من شروط بقاء التخيل.

ويعترف الغزالي بوجود قوة اخرى في الانسان يعبر عنها بالقوة الرابعة وهي قوة الفكر. وعمل هذه القوة يتمثل في تجزئة الصور الادراكية وتركيبها. وعليه فالقوة المفكرة لا تدرك، وانما تتولى مهمة التصرف في الادراكات.

وهناك كلام طويل في معنى الفكر لا مجال للاشارة اليه. ولكن للشيخ محمود الشبستري شعر بهذا الصدد يعتبر فيه التأييد الرباني شرطاً للوصول الى الحقيقة ويقول ان المقدمات المنطقية اذا لم تؤيد بالتأييد الالهي، ستُبقي المنطق في مرحلة

التقليد. ويرى ايضاً ان الفكر الصحيح وبعد عملية التجريد بحاجة الى نوع من التأييد، لأن عدم وجود التأييد معناه عدم بلوغ الهدف.

وتلاحَظ هذه الفكرة في آثار الغزالي الى حد ما ايضاً.

فهذا المفكر الكبير وان لم يعتبر نفسه منطقياً ماهراً، إلّا انه يعتبر الكتب السماوية منبعاً للمنطق. كما انه يتمسك بالتأييد الرباني، ويعتقد ان هدايته قد تمت بفضل التوفيق الاهي.

ويتحدث الغزالي عن القوة الوهمية ونزاعها مع العقل، إلّا ان الأمر المهم بالنسبة اليه والذي يعتبره من المعضلات هو طريقة تحقق الأمر المعقول، معتبراً التجرد، والاطلاق، والشمول، من خصوصياته.

المتكلمون يعتقدون ان الكلي المجرد ليس سوى الوجوه والأحوال والأحكام. ويعبر المناطقة عنه بالقضية الكلية المجردة قائلين بأنها لا توجد إلّا في عالم الذهن ولا تتحقق في عالم العين.

ويعتقد أرباب الأحوال ان الكليات امور ثابتة، لكنهم يختلفون في طريقة وجودها. فيقول البعض ان الكلي موجود معلوم، بينما يقول آخرون بأنه لا موجود، ولا معدوم ولا مجهول ولا معلوم.

الغزالي يبدي تشاؤمه من امكانية اتضاح الامور الغامضة والمعقدة للعقلاء بينما هم يعانون من الحيرة ازاء طريقة وجود الكلي وحقيقته.

كما يعتبر تحقق «الكلي»، المرحلة الاولى التي ينفصل بها المعقول عن المحسوس:

«والعجب انه اول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس، اذ من هاهنا يأخذ العقل الانساني في التصرف، وما كان قبله كان يشارك هذا التخيل البهيمي التخيل الانساني. ومن تحير في اول منزل من منازل تصرف العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة؟»[١].

وتنم عبارة الغزالي هذه أيضاً عن ان الذي لا يبلغ مرحلة ادراك الكليات، فلن

---

(١) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٣٠.

يختلف كثيراً عن سائر الحيوانات، لأن الحيوان والانسان يشتركان في جميع المراحل الادراكية قبل بلوغ منزل العقل.

ومن هنا تتضح أهمية مسألة الكليات، كما يظهر النزاع الدموي بين مفكري ومتكلمي عالم المسيحية قابلاً للتبرير طوال القرون الوسطى. فنحن نعلم ان هناك نزاعاً مستمراً طويلاً بين المفكرين المسيحيين حول وجود الكليات أو عدم وجودها. اي ان هذه القضية ذات تاريخ حافل بالأحداث وتحدثت عنها كتب تاريخ الفلسفة بالتفصيل.

ولم ينفرد عالم المسيحية بالنزاع حول هذه القضية، وانما كان هناك نزاع حولها ايضاً في عالم الاسلام. غير ان الباحث المصري المعاصر الدكتور ابراهيم مدكور نفى ـ وعلى غرار المستشرقين ـ ان يكون هناك بحث حول الكليات في العالم الاسلامي بالطريقة التي بحثت فيها في الغرب، أو ان توجد كتابة بشأن الكليات[١].

ولاشك في ان كلام هذا الباحث المجرّب يبعث على الدهشة والعجب لأنه لا يلاحظ فيه اي وجه من وجوه الصواب. فهذه المسألة مبحوثة في آثار الفلاسفة المسلمين بشكل دقيق بل وأدق مما هي عليه في الغرب.

مسألة «الكليات»، فضلاً عن تناولها في كبرى آثار الحكماء المسلمين، انفردت للحديث عنها العديد من الرسائل الصغرى والكبرى. فلشمس الدين الجيلاني المعروف بـ«ملا شمسا» ـ أحد فلاسفة ايران في القرن ١٠ و ١١ هـ ـ كتاب يحمل عنوان «رسالة في تحقيق معنى الكلي»[٢]، أثار فيها العديد من المباحث الدقيقة القيمة بهذا الشأن.

الفلسفة الاسلامية تقسم الكلي عادة الى ثلاثة انواع: منطقي، وطبيعي، وعقلي.

---

(١) مجلة المعارف، السنة الاولى، عدد شباط ـ آذار، ١٩٨٤.

(٢) وردت هذه الرسالة ضمن مجموعة من المقالات الفلسفية والعرفانية، اصدرتها مؤسسة الدراسات الاسلامية التابعة لجامعة مكغيل.

وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل مفصل في آثار الشيخ الرئيس ابن سينا.

الحكيم هادي السبزواري يعتبر الكلي المنطقي كلياً بالحمل الاولي الذاتي، والنوعين الآخرين كليين بالحمل الشائع الصناعي.

ومن اجل ان يكشف هذا الفيلسوف المسلم عن التفاوت بين الكلي المنطقي والكلي من النوع الثاني والثالث، شبههما بالمضاف الحقيقي والمضاف المشهوري.

المضاف الحقيقي عبارة عن نفس حقيقة الاضافة، كالأبوة. والمضاف المشهوري قابل للتقسيم الى نوعين:

النوع الاول هو الذات الموصوفة بالاضافة، والنوع الثاني هو الذات مع وصف الاضافة.

كمثال: هناك صورتان لزيد الذي أب في الخارج:

الاولى هي ذات زيد، والثانية هي ذات زيد مع وصف ابوته. ويقال لهاتين الصورتين: المضاف المشهوري.

اما نفس حقيقة الاضافة ـ والتي هي مجرد النسبة فقط ـ فتدعى بالمضاف الحقيقي.

اذن لو اردنا تشبيه انواع الكلي الثلاثة بأقسام المضاف، ينبغي القول: الكلي المنطقي مثل نفس حقيقة الاضافة، والكلي الطبيعي مثل ذات زيد، والكلي العقلي مثل ذات زيد مع وصف الابوة.

هذا التقسيم الأساسي للكليات والمتداول في الفلسفة الاسلامية، يحول دون الخلط بين المباحث ودون الكثير من الأخطاء. ويتم على أساسه ايضاً وضوح موقف الأشخاص ازاء الكلي المنطقي والكلي العقلي، وزوال الصراع حول تحققهما أو عدم تحققهما في الخارج، اذ لا يمكن ان نجد لتحقق هذين النوعين من الكلي، موطناً سوى موطن الذهن.

ما يبقى، هو الكلي الطبيعي، حيث هناك الكثير من الآراء والأفكار حول تحققه أو عدم تحققه في عالم الخارج. ويمكن تقسيم هذه الآراء الى خمسة آراء كالتالي:

١ ـ الكلي الطبيعي موجود بـالذات. ويـذهب الى هـذا الرأي اولئك الذيـن يعطون الاصالة للماهية والاعتبارية للوجود.

٢ ـ الكلي الطبيعي غير موجود قط.

٣ ـ الكلي الطبيعي موجود بالعرض.

٤ ـ وجود الكلي الطبيعي جزء من وجود رب النوع. ويذهب الى هذا الرأي الاشراقيون.

٥ ـ الكلي الطبيعي موجود واحد عددي يجري في جميع الأفراد، ويذهب اليه الرجل الهمداني.

من الجدير بالذكر ان هذا المبحث ورغم وجوده في آثار الكثير من الحـكماء تحت عنوان «الكلي الطبيعي»، ولكن من الأفضل حذف عـنوان «الكـلي» مـنه، والاكتفاء بعنوان «الطبيعي». فقيد «الكلي» في هذا المبحث يمكن ان يحـول دون فهمه على الوجه الصحيح. والدليل على هذا الأمر هو ان الطبيعي معروض الكلية، والكلية عارضة. والطبيعي الذي هو لا بشرط محض، ولا كلي ولا جزئي في حد ذاته، ومعنى هذا ان بامكانه ان يقع كلياً أو جزئياً.

الغزالي استعرض هو الآخر «الكلي الطبيعي» في آثاره واعترف بتحققه في عالم الخارج. فقسم في كتابه «معيار العلم» الموجود الى قسمين: كلي، وجزئي. ثم أطلق الكلي على معنيين: الأول ينطبق على الكلي الطـبيعي ووصـفه بأنـه مـوجود في الخارج، والثاني ينطبق على الكلي العقلي. ووصفه بأنـه مـعنى لا يـتحقق إلّا في الذهن. وقد اقترب في رأيه هذا من الفلاسفة وانسجم مع ابن سينا في هذه الفكرة.

الغزالي يعتقد بأن الشيء الذي يختلف عليه المتكلمون، هو المعنى الثاني:

«اعلم ان الكلي اسم مشترك ينطلق على معنيين هـو بأحـدهما مـوجود في الأعيان، وبالمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان. اما الأول فهو للشيء المأخوذ على الاطلاق من غير اعتبار ضم غيره اليه واعتبار تجريده من غيره، بل من غير التفات الى أنه واحد... والمعنى الثاني للكلي هو الانسانية مثلاً بشرط أنه

مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين. وهذا غير موجود في الأعيان»[١].

والأمر الجدير بالاهتمام هو ان الغزالي يعتبر بحث «الكليات» من أعقد البحوث، ويعلل ذلك بالشكل التالي:

«فهذا تحقيق نوع الكلي وهو من أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني فلابد من تبيينها»[٢].

ويتضح من هذه العبارة ايضاً ان الغزالي يعتبر «الكليات» من اهم القضايا الفكرية والفلسفية وأساس الكثير من المسائل.

قيل ان «فرفوريوس» حينما كتب مقدمته على مقولات أرسطو، وضع مسألة الكليات النابعة من المنطق جانباً، وعد حلها أمراً ليس من صلاحية المنطق.

الكلي ـ من وجهة النظر المنطقية ـ هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على اكثر من واحد. غير ان الأمر يتعقد كثيراً حينما يُبحث على الصعيد الفلسفي، اذ سيثور آنذاك السؤال التالي:

ما هي ماهية الصدق على كثيرين؟

كان سقراط في مجابهة السوفسطائيين يولي أهمية للكليات لأنهم كانوا يعتبرون العلم جزئياً ونسبياً. اضف الى ذلك ان الفضائل الأخلاقية التي كان يدعو لها سقراط، يجب ان تكون كلية ومطلقة.

وهكذا يتضح ان الأهمية التي كان يوليها الغزالي للكليات لم تكن بلا معنى، وانما تحكي عن عمق فكره ودقة نظره.

هذا المفكر الكبير، طرح في كتاب «معارج القدس» مسألة «التعقل» خلال بحثه في اثبات الوجود وتجرد النفس، وعرّفه بأنه عبارة عن حصول الماهية المجردة للعاقل، وقال:

«فكل من له فطانة لطف وكياسة يعلم انه جوهر وأنه مجرد عن المادة

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤٧.

وعلائقها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل، وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج الى تجريد وتقشير. وليست هاهنا ماهية ثم معقولية، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته. وهذه نكتة نفيسة...»[١].

ويتضح معنى كلام الغزالي هذا لو علمنا بأن الانسان لا يغفل عن ذاته في جميع احواله، ويمتلك ذاته دائماً.

ومما يجدر ذكره هو ان الغزالي قد وقع في هذه الفكرة تحت تأثير ابن سينا. ويمكن ان نعتبرها صياغة أوضح لفكرة ابن سينا.

الغزالي ورغم مخالفته لابن سينا ـ هذه المخالفة التي أخذت طابع العداء والخصومة ايضاً ـ إلّا انه أخذ بجميع آراء ابن سينا تقريباً على صعيد النفس الناطقة، وهبّ لعكسها في آثاره. حتى اننا لم نجد له فكرة جديدة في اثبات جوهرية النفس يضيفها الى الأفكار التي نقلها عن ابن سينا بهذا المضمار. والشيء الوحيد الذي يمكن ان يقال انه من عند الغزالي، هو التمسك ببعض الأدلة الشرعية من القرآن والحديث.

فعلى صعيد اثبات جوهرية النفس، تمسك بالخطابات الشرعية وعدّها دليلاً على جوهرية النفس. كما اعتبر العقوبات الالهية في عالم الآخرة جزءاً من براهين جوهرية النفس.

وأولى الغزالي لفكرة ابن سينا التي تفترض الانسان المعلق والتي استخدمها لاثبات النفس، اهمية خاصة. فنحن نعلم ان ابن سينا افترض انساناً خُلق دفعة واحدة بشكل معلق في هواء طليق معتدل. ولم يشاهد هذا الانسان حتى أعضاءه ولم يسمع صوتاً، ولم يستخدم اية حاسة من حواسه. فهذا الانسان الوهمي، ورغم انقطاع علاقته بكل ما هو غير ذاته، إلّا انه لم يفقد ذاته، وهي حاضرة لديه باستمرار.

وأثنى الغزالي على هذه الطريقة ونسبها الى أهل الفطنة والكياسة. اي ان من

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط القاهرة، ص ١٨ ـ ١٩.

كان من اهل الفطنة والكياسة يدرك انه جوهر مجرد وغير فاقد لذاته قط.

لقد اعتبر الغزالي ماهية الانسان معقوليته، ومعقوليته ماهيته، ثم وصف هذه الفكرة بأنها نكتة نفيسة وعظيمة.

والحقيقة هي ان الأمر الذي عبر عنه الغزالي بالنكتة النفيسة والعظيمة، يحتوي على قضيتين اساسيتين أخرجه الايمان بهما من دائرة الكثير من المتكلمين، وهما:

١ ـ ما يحصل في الذهن حين الادراك هو الماهية وليس شبحها أو مثالها.

٢ ـ حينما يدرك الانسان ذاته، يتحد العاقل والمعقول.

القضية الاولى واضحة في عبارة الغزالي السابقة حينما عرف التعقل بأنه حصول ماهية مجردة للعاقل، وهذا هو ذات ما أثاره الحكماء المسلمون في مضمار الوجود الذهني وبرهنوا عليه من خلال العديد من البراهين.

القضية الثانية يمكن استشفافها من عبارة الغزالي بسهولة لأنه حينما يعتبر ماهية الانسان عين المعقولية، والمعقولية عين ماهية الانسان، انما يتحدث عن اتحاد العاقل مع المعقول.

اتحاد العاقل والمعقول، هو من موارد العلم الحضوري الذي يتحقق بدون واسطة، ولا ينفذ اليه الخطأ. وعدم قبول العلم الحضوري للخطأ ناشئ ولا شك عن حضور نفس الحقيقة لدى العالم، ولا مجال للخطأ في عالم الحضور. فكل خطأ حاصل في العالم، انما يتصل بالعلم الحصولي، وذلك لوقوع الصور والمفاهيم الذهنية واسطة في هذا العلم، والتي قد لا تنطبق مع الواقع الخارجي في بعض الأحيان.

يعتبر الغزالي في كتاب «المستصفى من علم الاصول»، الأوليات على رأس اليقينيات، معتبراً الأوليات عقليات محضة يقبلها العقل بشكل ضروري بدون الالتفات الى أي ادراك حسي أو خيالي.

الغزالي يعتبر اولاً وقبل اي شيء علم الانسان بوجوده على رأس الأوليات، ثم يضيف اليها العلم بامتناع التناقض، والعلم بأن الاثنين اكبر من الواحد، وقضايا

اخرى من هذا القبيل[١].

والملاحظة الجديرة بالذكر هي ان الكتب المنطقية ذكرت العديد من الأمثلة للأوليات، ولكن قلما يلاحظ بينها علم الانسان بوجوده، لأن علم الانسان بوجوده علم حضوري يتحد فيه العالم بالمعلوم، في حين لا يعد الكثير من القضايا الاولية، من نوع العلم الحضوري، في ذات بداهتها ويقينيتها.

نلاحظ الغزالي يستخدم في بعض الأحيان اصطلاحات تختلف في مدلولها عن الاصطلاحات المتعارفة عند الحكماء. فقد استخدم في كتاب «معارج القدس» اصطلاحي المعقول الأول والمعقول الثاني، إلّا ان مراده بهما يختلف عما هو شائع عند الحكماء. فهو قد استخدم المعقول الاول على صعيد العلوم الضرورية والقضايا الأولية، والمعقول الثاني بمعنى العلوم المكتسبة:

«وهي ان تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الاولى التي يتوصل منها الى المعقولات الثانية. أعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا ان يشعر بها المصدق انه كان يجوز له ان يخلو عن التصديق بها وقتاً. البتة مثل اعتقادنا ان الكل أعظم من الجزء»[٢].

تكشف لنا هذه العبارة عن ان الغزالي يريد بالمعقول الأول هو تلك المقدمات التي لا يعد التصديق بها اكتسابياً. ومن يصدق بهذا النوع من القضايا لا يتصور قط ان بامكانه ان يعيش لحظةً من حياته خالياً من التصديق بها، كما هو الحال في قضية «الكل أعظم من الجزء».

بتعبير آخر: الغزالي يعتقد ان المعقول الأول والتصديق بمفاده، ليس أمراً اكتسابياً، ويرى ان من يؤمن بهذه القضية، لا يتصور ان بامكانه ان يخلو من هذا التصديق ولو لوقت قصير من حياته.

والمعقول الثاني عند الغزالي هو كل قضية تستحصل عن طريق الاكتساب.

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ط بولاق، ص ٤٤.

(٢) معارج القدس، ط مصر، ص ٤٢ ـ ٤٣.

ولو رجعنا الى كتب الحكماء المسلمين لوجدنا انهم يريدون بـالمعقول الاول والمعقول الثاني شيئاً آخر يختلف عما عناه الغزالي.

المعقول الاول عند الحـكماء المسـلمين هـو المـاهيات الواقـعية والمـقولات. والمعقول الثاني عندهم قابل للتقسيم الى قسمين:

١ ـ المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي.

٢ ـ المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي.

ولابد من التذكير بأن الاختلاف في الاصطلاح لا يعد إشكالاً كبيراً اذا لم يؤد الى الابهام والتضليل. والغـزالي وان لم يسـتخدم هـذين الاصـطلاحين بـالمعنى المتعارف إلّا انه أوضح ما يعنيه بهما، حائلاً بذلك دون اي غموض أو تضليل. وما يوجب الإشكال هو التناقض واللاانسجام الملاحظ في أفكاره وآرائه.

ففي آثار الغزالي يلاحظ وجود ثمة تناقض وحالة من اللاانسجام بين أفكاره وآرائه في بعض الأحيان. وقد رأينا فيما سبق كيف يعرف التـعقل بأنـه حـصول الماهية المجردة للعاقل. كما ذكرنا ايضاً ان هذا الكلام يـوجب الاعـتراف بـذلك الشيء الذي انبرى الحكماء لاثباته في مجال الوجود الذهني وقالوا: ما يحصل في الذهن حين الادراك هي ماهيات الأشياء وليست مثالها أو شبحها.

وأورد الغزالي في «ميزان العمل» عبارة تؤيد هذه الفكرة هي:

«فان أصل الامور كلها العلم بحقائق الأشياء»[١].

ورغم ذلك، ما ورد في كتاب «معيار العلم»، لا يتفق مع هذه الأفكار. في هذا الكتاب عد العلم مثالاً منطبقاً مع المعلوم. وهذه الفكرة منسجمة مع كلام اولئك الذين يعتقدون بوجود الشبح على صعيد الوجود الذهـني، ويـرفضون حـصول الماهيات في الذهن.

وبصرف النظر عما يجب قوله في مضمار الوجود الذهني وما هي حقيقة العلم والادراك، يلاحَظ عدم وجود انسجام بين كلام الغزالي في كتاب «معيار العـلم»

---

(١) ميزان العمل، ط مصر، ص ١٤٧.

وبين ما أورده في «معارج القدس وميزان العمل». وهذا هو التهافت بحد ذاته.

ما قاله الغزالي في «معيار العلم» كالتالي:

«فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء»[١].

والحقيقة هي ان ما ينسجم مع مذهب الغزالي كمتكلم أشعري، هي هذه الفكرة التي وردت في كتاب «معيار العلم». ولكن يجب عدم تجاهل هذه الحقيقة وهي ان هذا المفكر الكبير قد حطم قلعة الأشعرية وحلّق بحريّة في فضاء فكري أوسع. ولهذا السبب بالذات نلاحظه يرفع حربة تكفير الفلاسفة في بعض الأحيان وينطلق لمهادنتهم أو الانسجام معهم في أحيان اخرى. هذه الازدواجية، ملاحظة في حياة الغزالي ومنعكسة في آثاره.

سبق ان ذكرنا في مطلع هذا البحث ان الغزالي يولي أهمية كبيرة للكليات ويقول بأن من لا يبلغ مرحلة ادراك الكليات، لا يختلف كثيراً عن الحيوانات.

وأشرنا ايضاً الى انه يعترف بوجود الكلي الطبيعي في عالم الخارج، ويعتبر الذهن هو الموطن الوحيد للكلي العقلي. ورغم ذلك نراه يتحدث بصيغة اخرى في كتاب «معيار العلم»، ولم يول أهمية كبيرة للكليات. ويثير فيه السؤال التالي:

هل الجوهر الكلي أولى بمعنى الجوهرية ام الشخصي؟

وأجاب على هذا السؤال قائلاً:

«قلنا: الجوهر الكلي على ما سيأتي قوامه بالشخصيات، اذ لولاها لم تكن الكليات موجودة. فالشخص في الرتبة متقدم عليه لكن الشخص في صيرورته معقولاً يفتقر الى الكلي»[٢].

وهكذا نعلم ان الغزالي يعتبر الشخص متقدماً على الكلي في مرتبة الوجود، ويعتبر الكلي أمراً عقلياً وذهنياً.

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ٢٢٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٠.

ولاشك في ان الكلي العقلي لا يتحقق إلّا في موطن الذهن وغير مـوجود في الخارج. وما أورده الغزالي هنا لا يتعلق بالكلي العقلي والمنطقي وانما يشمل مطلق الكلي.

اذن ما يظهر من عبارة الغزالي هو انه ينكر الكلي الطبيعي، وهذا يتناقض مع ما نُقل عن الغزالي في مطلع هذا البحث.

التعاون فيما بين العلوم

تحدث الغزالي في كتاب «ميزان العمل» عن مجموعة من الوظائف والواجبات للمتعلم، وأكد على ضرورة عدم تجاهل المتعلم وطالب العلم لأي من العلوم. وعليه ان ينظر في جميعها من اجل ان يتوفر لديه علم بالهدف. ولابد انه سيحصل على المهارة والتخصص في ذلك العلم في حالة مساعدة ظروف الحياة وتوفر الأسباب، وذلك لوجود اتصال بين جميع أنواع العلوم وحقول المعرفة ووجود نوع من التعاون فيما بينها جميعاً.

ويشير الغزالي الى نقطة اخرى تستحق الأهمية وهي انه يعزو عداء البعض لبعض العلوم الى جهلهم بها، لأنهم أعداء ما يجهلون.

وعبر الشاعر العربي المعروف ابو الطيب المتنبي عن هذه الفكرة بالبيت الشعري التالي:

ومن يك ذا فم مرٍّ مريضٍ   يجد مرّاً به الماءَ الزلالا

ولابد من الالتفات الى ان التعاون فيما بين العلوم، موضوع مثار منذ القدم، وانبرى بعض المفكرين المسلمين الذين سبقوا الغزالي لبحث هذه الفكرة ودراستها. وهذا ما يمكن ان نجده في كتاب «احصاء العلوم» للفارابي، ورسالة «أقسام العلوم العقلية» لابن سينا، وكتاب «مراتب العلوم العقلية وكيفية طلبها»

لابن حزم الأندلسي.

ويختلف الباحثون بشأن هدف الفارابي من تأليف كتاب «احصاء العلوم»، ويثيرون السؤال التالي عادة:

هل كان الفارابي يفكر في تأليف كتاب في أشهر علوم زمانه والتحدث عن مسائلها باختصار ام انه كان يفكر في تقسيم علوم زمانه؟

والحقيقة هي ان الفارابي نفسه قد أجاب على هذا التساؤل في مقدمة هذا الكتاب حيث قال بأن هدفه هو عد العلوم المشهورة في زمانه وتعريفها. غير ان هذا يجب ألا يكون سبباً في تجاهل قيمة الكتاب، المبوّب وفق نظام عقلي محدد.

الفارابي يقدم في هذا الكتاب علم المنطق على سائر العلوم، ثم يقسم العلوم الاخرى الى قسمين كبيرين هما: العلوم النظرية، والعلوم العملية.

يلاحظ في تبويب الفارابي للعلوم نوع من النظام الذي يبرهن على وجود تعاون وارتباط فيما بينها.

اما ابن سينا فيقسم في رسالة عنوانها «في أقسام العلوم العقلية»، العلوم العقلية الى ثلاثة وخمسين علماً. ثم يشير في نهاية هذه الرسالة الى ملاحظة ذات أهمية كبيرة حينما يقول: «فقد دللت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع»[١].

ويؤكد ابن سينا على ان البعض حينما يتهم هذه العلوم بمخالفة الشرع، فردّ ذلك الى ضعفهم وعجزهم، الأمر الذي يوقعهم في الضلال. ويقول بأن ضلال هؤلاء لا علاقة له بالعلوم، لأن العلم من حيث هو علم منزه من ضلال الأشخاص.

ويقسم ابن سينا العلوم تقسيماً يدل على نوع من النظام، وعن وجود نوع من التعاون والارتباط فيما بين العلوم.

الغزالي لا يؤكد فقط على مثل هذا التعاون والارتباط بين العلوم، وانما يؤمن أيضاً بأن جميع انواع العلوم تمهد طريق الانسان نحو الله:

---

(١) رسالة في اقسام العلوم العقلية، ط مصر، ١٣٢٠، ص ١١٨.

«فان العلوم على درجاتها إما سالكة بالعبد الى الله أو معينة على أسباب السلوك، ولها منازل في القرب والبعد من المقصد»(١).

رأينا أن ابن سينا يرفض ان تكون العلوم مخالفة للشرع، في حين لا يرفض الغزالي ان تكون مخالفة للشرع فحسب، وانما يعتبرها ذات تأثير في سلوك الانسان نحو الله تعالى ومعينة له على هذا السلوك ايضاً. ويعتبر الهدف من العلوم هو بلوغ السعادة الاخروية، ويشدد على ضرورة معرفة طلاب العلوم بهذا الهدف.

نلاحظ ان الغزالي قد أثار قضية في منتهى الأهمية. فهو يعتقد لو ان احداً انبرى لطلب العلم من أجل تحقيق بعض الأهداف الدنيوية أو لطلب الرئاسة والمباهاة وحب الجاه والمقام، فلا ينبغي صده عن ذلك لأن طلبه للعلم وان كان من اجل اهداف دنيوية ونفسانية، إلّا انه افضل من الانقطاع عن التعلم والابتعاد عن العلم، لأن التعلم والوقوف على حقائق الامور، يوجب التنبه واليقظة، والالتفات الى طريق الهداية.

الغزالي قد ذهب أبعد من القول التالي لبعض العلماء: «تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلّا لله»(٢).

الغزالي يعتقد انه لولا رعاية مثل هذه المصالح، لما كان من الجائز المناظرة في العلوم، لأن المناظرة ليس بمقدورها تغيير مذهب الأشخاص ومحو عقائدهم الموروثة.

ويوصي الغزالي بعدم استصغار أي علم وعدم احتقار اي شكل من أشكاله، ولذلك يخاطب العلماء انهم لو اشتغلوا في علم من العلوم فعليهم ألا ينظروا الى العلوم الاخرى بعين اللامبالاة والاستصغار. غير ان هذه العادة السيئة موجودة لدى علماء علم اللغة وللأسف حيث يحطّون من قيمة علم الفقه في نظر تلامذتهم.

---

(١) ميزان العمل، ص ١٣٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٢.

كما توجد عند بعض الفقهاء الذين ينظرون الى العلوم العقلية بعين التشاؤم ويمنعون تلامذتهم من تعلمها.

ويتحدث الغزالي في موضع آخر من كتاب «ميزان العمل» بصراحة تامة عن ضرورة عدم الحكم على اي علم بالفساد لمجرد ملاحظة الاختلاف بين أصحاب ذلك العلم، لأن الاختلاف بين العلماء لا يدل على فساد أو بطلان ذلك العلم قط.

ويقول الغزالي بأن الاختلاف بين الحكماء دفع بالبعض الى تحريم النظر في العلوم العقلية، والاختلاف بين الفقهاء دفع بالبعض الى رفض الفقه وعدم الاقبال عليه. ولذلك عبّر عن رفضه لهذا النمط من التفكير لأنه نمط خاطئ ووجه له انتقاداً شديد اللهجة، متمسكاً في ذلك بكلام للامام علي عليه السلام:

«لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق يُعرف أهله».

صحيح ان الغزالي يوصي بتعلم جميع العلوم ويعتبرها مؤثرة ومساعدة في طريق الوصول الى مقام القرب الالهي، غير ان الحقيقة التالية يأخذها بنظر الاعتبار ايضاً وهي ان العمر قصير ولا يتاح تعلم جميع العلوم قط. لذلك لابد من انتخاب العلم الأهم.

والمعيار الذي يقدمه الغزالي لمعرفة العلم الأهم هو: العلم الأهم هو العلم الذي يعد وسيلة للنجاة وسبباً للسعادة. وسعادة الانسان، في معرفة الله. ولذلك تعد معرفة الله غاية جميع العلوم، ولابد لأنواع العلوم ان تخدم علم معرفة الله:

«فالعلوم كلها خدم لهذا العلم، وهذا العلم حر لا يخدم غيره، ولهذا قال الله تعالى: «قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون»»[1].

وهكذا نراه يعتبر معرفة الله علماً حراً، وسائر العلوم خادمة لهذا العلم. ومن الواضح انه حينما يستخدم الغزالي كلمة «الحرية» على صعيد علم معرفة الله، يريد بها حرية العقل. وحرية العقل لا تتحقق إلّا اذا تخلص العقل من قيود العبودية والتقليد والوهم.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣١.

البعض يرى ضرورة حرية العقل العملي، فضلاً عن حرية العقل النظري. وحرية العقل العملي لا تتحقق إلّا من خلال التخلص من قيد عبودية الجسم. لذلك يعدّ كل تقليد وانصياع للأوهام وخضوع للشهوات النفسانية، امراً متعارضاً مع العقل ومعرقلاً لعملية معرفة الله.

وتحدث الغزالي في معظم آثاره باسهاب عن أخطار القوة الوهمية وعدها ورطة خطيرة ومهلكة وقال:

«فاعلم ان هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين. فقال بعضهم طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وقال بعضهم لا تيقن ايضاً بتكافؤ الأدلة»[1].

وطالما ذم الغزالي التقليد في معظم آثاره وعده عدواً لحرية الفكر والرأي. ولم يجز التقليد سوى في حالة واحدة وهي حينما لا يستطيع الشخص الوثوق بالبرهان بعد العديد من المحاولات والجهود:

«فإن لم يثق به (بالبرهان) فليعاود المقدمات ووجه التصديق وشكل القياس وحدوده، مرةً أو مرتين... فان فعل ذلك ولم تحصل له الثقة والطمأنينة فليهجر النظر وليقنع بالتقليد»[2].

ومن هذه العبارة نستشف ان الغزالي لا يجيز التقليد إلّا عند الضرورة لأنه يوصي بمراعاة شرائط صحة البرهان بشكل كامل وتكرار المقدمات. اما اذا لم تسفر كل هذه الجهود عن نتيجة ولم يحصل من خلالها الوثوق بمفاد البرهان، لم يبق حينذاك سوى طريق واحد وهو طريق التقليد، اذ يتضح ان القدرة الفكرية لمثل هذا الشخص قد أغلق بوجهها باب الاستدلال.

وعلى هذا الضوء يتضح ان الغزالي يعتبر جميع العلوم والمعارف مؤثرة في طريق سعادة الانسان، ولكل منها شأن خاص في هذا المضمار. ولم يغمط حق حتى

---

(١) المستصفى، ط بولاق، ج ١، ص ٤٧.

(٢) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٦١.

«علم الفراسة»، حيث نراه يتحدث عن أهميته في كتاب «محك النظر» ويقول بأن من الممكن الاستدلال بهذا العلم على خلق الانسان وطبعه اعتماداً على خلقته ومزاجه. لكنه يؤكد ان هذا الكلام لا يعني ان أحد هذين الأمرين علة والآخر معلول، وانما يمكن عد الأمرين نتيجة لعلة اخرى بحكم جريان العادة.

وينتقد الغزالي اولئك الذين يستنكرون مثل هذه العلوم ويقول:

«وانما يستنكر هذه العلوم الجهال الذين لا خبرة لهم بعجائب صنع الله تعالى واتساع قدرته»[١].

الغزالي يتمسك على هذا الصعيد بقدرة الله، ويتحدث عن العلية تحت عنوان «جريان العادة» لأنه متكلم أشعري، والأشعرية ترفض قانون العلية رسمياً، إلّا انه يعتقد اعتقاداً راسخاً بالارتباط فيما بين الامور. وقد رأينا كيف عبر عن ايمانه بوجود حالة من التعاون ما بين العلوم ووجود ارتباط بينها.

يعتقد الغزالي بوجود علاقة ما بين وقائع العالم وحوادثه وما بين العلل والأسباب السماوية، ولذلك يومن بعلم الفراسة. ويصف الشافعي بأنه كان بارعاً في علم الفراسة ويتميز بالحدس الصائب.

الغزالي يعتبر الالهام الالهي مصدراً لظهور الحرف والصناعات، ويولي أهمية كبيرة لدراسة آثار الطبيعة وعجائب الصنع. ونلاحظ افكاره هذه في الكتب التالية: المضنون به على غير أهله، والشكر والمحبة، وجواهر القرآن[٢].

ويتحدث الغزالي بلغة تهكمية عن اولئك الذين يعزفون عن دراسة آثار الطبيعة وعجائب الصنع، ويقترح عليهم الاشتغال بأشعار المتنبي وغرائب نحو سيبويه، وفروع ابن حداد في نوادر الطلاق، وحيل المجادلة في علم الكلام، لأن أفعال الرجال على قدر هممهم.

ان الغزالي بلغته التهكمية هذه، قد نال من الشعر وقواعد علم النحو ونوادر

---

(١) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٨٢.

(٢) راجع جواهر القرآن، ط مصر، ص ٥١.

الفروع الفقهية والمجادلات الكلامية، واستصغر شأنها، وهذا ما يتعارض مع فكرته التي تطالب بعدم استصغار العلوم وانتقاص شأنها، ما لم نقل انه لا يعتبر هذا اللون من العلوم علوماً!

نلاحظ في بعض آثار الغزالي، عدم اكتراثه بالشعر ونيله من قيمته. والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو:

اذا كان الغزالي يعتبر الفراسة علماً مهماً، فلماذا لا يعتبر علم النحو والشعر ونوادر الفروع الفقهية، جزءاً من العلوم؟

الغزالي قسم العلوم في كتاب «ميزان العمل» وأفصح عن موقفه ازاء العلوم فيه. فقال بأن العلوم التي تتعلق باللفظ قسمان: علم اللغة، ولواحق اللغة. وعد الاشتقاق، والنحو، والصرف، ومخارج الحروف، والعروض، والقافية، جزءاً من هذه العلوم.

وتحدث كذلك عن العلوم التي تتعلق بالمعنى، ووصف الوعظ، والخطابة بأنهما مفيدان لمعظم الناس. وقال بأن دلالة الأخبار والروايات تنطبق على الخطابة غالباً. طبعاً لا يعد هذا الكلام صحيحاً إلّا حُملت الأخبار على معانيها الظاهرية، وصُرف النظر عن الغور في حقائقها.

ويقول الغزالي في الجدل بأنه يقدم أدنى فائدة على صعيد ارشاد الناس، لأن المحقق لا يقنع بالمقدمات التي يسلّم بها الخصم، والعامي عاجز عن ادراك مثل هذه الاستدلالات.

وعلى صعيد البرهان الحقيقي واليقيني يتحتم القول: عدا فئة تعد بالأصابع، قلما يستطيع أحد بلوغ هذا البرهان وذلك لعدم إتاحة الاستقلال في الفهم والفكر لمعظم الناس.

هذه الفكرة أثارها الغزالي في كتاب «ميزان الأعمال»[1]، وأولى لها اهمية في كتاب «المستصفى» وقال:

---

(١) ميزان الأعمال، ط مصر، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

«بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذهبهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جمعاً بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوؤهم، فان المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره الى الكفر والاسلام عزيز»[١].

وهكذا يؤكد الغزالي على قلة من هم مستقلون في أفكارهم وأحرار في ادراك الحقائق، وغير منحازين لأحد.

ينم كلام الغزالي هذا عن ان البرهان الحقيقي لا يفيد سوى أفراد قلائل جداً. وقد رأينا من قبل انه لا يرى في الجدل فائدة ايضاً إلّا في حالات ضيقة وقليلة جداً. اذا علمنا ذلك ادركنا وجود نوع من التهافت وعدم الانسجام في آراء الغزالي وعقائده.

الغزالي لا يعتقد بفاعلية البرهان وكذلك الجدل إلّا في حالات نادرة، وهذا ما يمكن ملاحظته في «ميزان العمل» و«المستصفى»، ولكنه يقول في كتاب «القسطاس المستقيم» بأنه يزن جميع المعارف الالهية والعلوم الاخرى كالحساب والهندسة والطبيعيات بموازين المنطق، ويميز الحق من الباطل. كما يقول في هذا الكتاب بأن بعض آيات القرآن الكريم تقوم على أساس الجدل.

ولاريب في ان من يعترف بمقدمات القياس الجدلي، ينبغي ان يأخذ بنتيجته، اذ من غير الممكن رفض النتيجة. والغزالي يعتقد بأن بعض الأدلة القرآنية ذات اسلوب جدلي، لذلك لا ينبغي التشكيك في هذه الأدلة حتى وان كان بالامكان التشكيك في اصولها:

«اما الذي يستعمل في المحاجة والمجادلة فما يعترف به الخصم ويسلمه وان لم يكن معلوماً في نفسه فانه يصير حجة عليه. وكذلك تجري بعض أدلة القرآن، فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن اذا امكنك التشكيك في اصولها لأنها وردت على طوائف كانوا معترفين بها»[٢].

---

(١) المستصفى في علم الاصول، ط بولاق، ج ١، ص ٤٤.

(٢) القسطاس المستقيم، ط دمشق ـ بيروت، ص ١٠٢.

اذن الغزالي يعترف بصراحة بوجود القياس الجدلي في القرآن ويقر بأن الله تعالى اتخذ هذا الاسلوب لمخاطبة عباده به في بعض الأحيان. غير ان هذا الاعتراف لا ينسجم مع ما ذهب اليه بهذا الشأن في كتابي «ميزان العمل» و«المستصفى».

ما مدى انطباق الاستدلال الجدلي مع كلام الوحي، سؤال ينبغي على الغزالي الاجابة عليه. ولو وجد من يعتبر كلام الوحي من نوع الكلام النفسي، تواجه مشكلة أكبر في الإجابة على هذا السؤال. والحقيقة هي أن الغزالي ـ كمتكلم اشعري ـ يعتبر كلام الوحي من نوع الكلام النفسي، ويؤكد على هذه الفكرة كثيراً.

يبدو ان فكرة الغزالي التي وردت في «ميزان العمل» و«المستصفى»، تعبر عن فكره الحقيقي، وتُعتبر مقتضى هذا الفكر. اما الفكرة التي وردت في «القسطاس المستقيم»، فتعبّر في الواقع عن مقتضى السياسة آنذاك، لاسيما وأنه أثارها في مواجهة الباطنية والاسماعيلية.

لابد من الالتفات الى ان المدارس النظامية ـ لاسيما نظامية بغداد ـ كانت وليدة سياسة عصر الغزالي ومظهراً لها. وكان الغزالي أعظم شخصية علمية ودينية هبّت للتدريس في تلك المدارس. ولا يجب ان يغرب عن البال بهذا الشأن ان كيان الخلافة العباسية كان مهدداً من قبل المتمردين الاسماعيليين. ومن هنا يبدو ان الغزالي وجد من اللزام عليه العمل بهمته العلمية واتخاذ الموقف الذي تمليه عليه الظروف.

مهما قيل بشأن الغزالي، لا يمكن الشك في الحقيقة التالية وهي انه كان من أهل النظر والفكر، ويحترم الفكر احتراماً عظيماً، معتقداً ان كمال النفس في الفكر والنظر. ويقول بأن الأخلاق والعمل مؤثرات في تهذيب النفس، حيث تستعد النفس بعد التهذيب للفكر والنظر.

ويتحدث الغزالي عن عاملي المحو والاثبات في سعادة النفس ويقول بأن عامل

المحو متعلق بالعمل وتهذيب الأخلاق، فيمحى بواسطة هذا العامل كل ما لا يليق ولا ينبغي التحقق، فتستعد النفس لعامل الاثبات، وتنبري للتفكر في ملكوت السماوات والارض، فتنكشف لها أسرار الخلقة.

بتعبير آخر: ان عامل المحو يوجب التهذيب، وعامل الاثبات يوجب التكميل، فتتحقق سعادة الانسان في هذا التهذيب والتكميل.

وعلى ضوء فكرة الغزالي هذه يعد علم الفقه جزءاً من العلوم الدنيوية، ويقول فيه بأن حاجة الانسان لعلم الفقه من حيث حاجة بدنه اليه.

ويعتقد الغزالي ان بدن الانسان يعتمد في بقائه على عاملين: الأول علم الأبدان، والثاني علم الأديان.

ويقوم علم الطب بمهمة تلبية حاجة البدن الى علم الأبدان، بينما يقوم علم الفقه بتلبية حاجة البدن الى علم الأديان. والدليل على ذلك هو ان الانسان كائن اجتماعي بالطبع وليس بمقدوره ان يستمر في حياته وحيداً. وفي ظل هذه الحياة الاجتماعية تبرز ضرورة وجود العدل والقانون. ويقوم علم الفقه بتبيان هذا القانون وتوفير العدل.

يعتقد البعض ان اشتغال الطبقات الاجتماعية بمختلف انواع الحرف والصناعات وبعض العلوم، ناشئ من غفلتهم. وبما ان ارادة الله متعلقة بإعمار العالم، فقد تقررت هذه الغفلة في ارواح الكثير من الناس. ومعنى هذا الكلام هو: لولا ارادة الله في إعمار العالم، لانزاحت حجب الغفلة عن عيون الناس، ولتعطلت الكثير من الامور البعيدة عن الهدف الأصلي للوصول الى الحق، من خلال التوجه الكامل للخلق الى الحق.

وفي ظل مثل هذه الظروف، من الطبيعي ان يسري الخلل الى شؤون الحياة ولتحولت عمارة العالم الى دمار. وعليه تعد الغفلة المتقررة في روح الناس بوجه من الوجوه، مظهراً من مظاهر الرحمة.

ويحمل البعض الحديث النبوي القائل «اختلاف امتي رحمة» على هذا المعنى

ايضاً، مفسرين الاختلاف بالاختلاف بالهمة، قائلين بأن الناس يختلفون دائماً في الهمة والفكر، ولذلك يختارون أعمالاً وحرفاً مختلفة.

وانطلاقاً من هذه الفكرة ايضاً يعتقد الغزالي انه لولا القاء الله لحب علم الفقه والنحو ومخارج الحروف والطب في قلوب بعض الناس، لتعطلت هذه العلوم واختل نظام حياة الناس[١].

وصفوة القول هي ان الغزالي ورغم اعتباره لعلم الفقه والكثير من العلوم الاخرى جزءاً من علوم الدنيا، إلّا انه عد جميع انواع العلوم والمعارف ذات تأثير على بلوغ المرء للسعادة وتفتح بوجهه طريق الوصول الى مقام القرب الالهي.

الغزالي يعتقد ان رفعة مقام الانسان في عالم الآخرة، تُحدّد على أساس علمه. إلّا انه لاحظ في كلمات بعض الصوفية نوعاً من الذم للعلم، لذلك انبرى لتبريرها قائلاً انهم لا يريدون استصغار العلم أو التقليل من شأنه، انما يريدون نوعاً من المقايسة بين العلماء من جهة وبين مقام الأنبياء والأولياء من جهة اخرى[٢].

---

(١) ميزان العمل، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) نفس المصدر، ط مصر، ص ١٣٩.

شبهة في النظر، وموقف الغزالي

رأينا فيما مضى كيف ان الغزالي لم يرفض النظر والاستدلال رغم معارضته الشديدة للفلاسفة، ورغم انه ألف اهم كتبه ـ أي احياء العلوم ـ في الأخلاق والحكمة العلمية، إلّا انه لم يغفل عن الحكمة النظرية. وقد أوجب في بعض آثاره النظر والاستدلال وردّ على الشبهات المثارة على هذا الصعيد.

ومن بين الشبهات المثارة، الشبهة التالية:

ما يحظى بالاهتمام والطلب عن طريق النظر، لا يخرج عن حالتين: إما أن يتعلق بشعور الانسان أو خارج عن شعوره. وفي كلا الحالتين يتعذر تحقق هذا الطلب لأنه في الحالة الاولى تحصيل الحاصل، وفي الحالة الثانية طلب المجهول المطلق، وكلاهما مستحيل.

وأورد الغزالي هذه الشبهة مع شيء من التغيير في كتاب «المستصفى من علم الاصول» وهبّ لحلها. فمن وجهة نظره بما ان المطلوب النظري للانسان مجهول، فلابد ان يواجه اشكالاً آخر. والاشكال الأساسي هو: حينما يواجه الانسان بعد المثابرة والجهد أمراً مجهولاً كيف بمقدوره ان يعلم بأن ما حصل عليه هو ذات الشيء الذي كان يطلبه عن طريق النظر.

الغزالي يشبّه طلب الأمر المجهول بالعبد الهارب الذي يبحث عنه شخص لا

يعرفه. فمن الواضح ان الباحث عنه حتى لو لقيه فإنه لا يدري بأنه هو هذا العبد الهارب الذي يبحث عنه. وعليه يتعذر تحصيل ما هو مجهول، ويصبح السعي لفهم ما هو معلوم تحصيل الحاصل.

وقد رد البعض على هذه الشبهة قائلاً:

ما يحظى بالاهتمام والطلب عن طريق النظر، معلوم من وجه، ومجهول من وجه آخر. الوجه المعلوم هو منشأ الطلب، والوجه المجهول هو غاية الطلب.

وهبّ الغزالي للرد عليها من خلال التمييز بين العلم والمعرفة. فهو يعتبر المعرفة هي التصورات لا غير؛ في حين يتحقق العلم، في مرحلة التصديق:

«العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه اذ نعرفه بالتصور بالفعل ونعرفه بالتصديق بالقوة ونريد ان نعرفه بالتصديق بالفعل»[1].

فحينما نطلب معرفة «العالم حادث»، لدينا معرفة في مقام التصور بالحدوث والعالم، كما نجد في انفسنا القدرة للتصديق بأن هذا العالم حادث اذا ظهر بين الحدوث والعالم حد وسط مناسب. وعليه حينما نعلم بأن العالم محفوف بالحوادث، نصدق بالفعل ان العالم حادث. وبحصول العلم سنعلم ان مطلوبنا هو هذا. اذن فالتصديق بقضية ما حينما يحصل عن طريق الفكر والاهتمام، يطوي ثلاث مراحل متمايزة:

المرحلة الاولى، تصور مفردات القضية المتحققة بالفعل.

المرحلة الثانية، التصديق بالقوة.

المرحلة الثالثة، حصول التصديق بالفعل.

والدليل على ذلك اننا اذا لم نعرف القضية قبل تحققها في مرحلة التصور بالفعل، فلن نعرف انها مطلوبنا قط. كذلك لو كان قد حصل لدينا هذا التصديق بالفعل، لما كنا قد طلبنا فهمها.

ويميز الغزالي في مطلع كتاب «محك النظر» بين العلم والمعرفة، ويعتبر المعرفة

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٧٦.

جزءاً من عالم التصورات.

والشبهة الاخرى المثارة في حقل النظر والاستدلال كالتالي:

من يعلم بمقدمات القياس على أساس شرائط البرهان، يعلم بالنتيجة مع المقدمات أيضاً، لأن عين النتيجة موجودة في مقدمات البرهان. كمثال على ذلك يمكن القول: ان من يعلم بأن الانسان حيوان، والحيوان جسم، كذلك يعلم ان الانسان جسم، وعليه فالعلم بأن الانسان جسم موجود في المقدمات، وليس علماً جديداً مستحصلاً من المقدمات.

هذه الشبهة مثارة منذ القدم وعليها الكثير من الردود. ويتلخص رد الغزالي بما يلي:

العلم بالنتيجة في القياس، علم ثالث لا يمكن عده ذات العلم بمقدمات القياس، لأن الانسان وفي ذات الوقت الذي يعلم فيه مقدمتي القياس قد لا يعلم بالنتيجة قط قبل حصولها وترتبها في الذهن.

المعارضون للقياس، استعانوا بشبهة اخرى من أجل اسقاط اعتباره فقالوا: نحن نعلم بوضوح ان كل اثنين، زوج. ولو سألنا أحد فقال: هل ما بيدي زوج ام لا؟ فماذا ينبغي ان نجيبه؟ فلو قلنا «لا نعلم» لشككنا في القول بأن كل اثنين زوج، لأنه لو كان في يد السائل اثنان، نكون قد أنكرنا كونهما زوجاً. ولو قلنا «نعلم»، ينبغي ان نحدد هل ان ما في يده زوج ام لا، وهذا ما ليس بامكاننا معرفته.

وانبرى البعض لحل هذه الشبهة فقالوا: حينما يقال بأن كل ما هو(٢) زوج، معنى هذا ان ما هو (٢) ونعلم انه (٢)، زوج. وبما ان الذي في يد السائل غير معلوم لنا انه (٢)، فليس بامكاننا ان نقول انه زوج.

ويعتبر الغزالي هذه الاجابة فاسدة، لأن ما هو (٢) في الواقع ونفس الأمر، زوج، سواء علمنا انه (٢) ام لم نعلم.

بتعبير آخر: زوجية كل ما هو (٢)، لا يؤثر عليها علمنا أو عدم علمنا بأنه (٢). فالأحكام نفس الأمرية تترتب على الواقعيات، وعلم الانسان أو جهله لا

يغير من الواقع.

طبعاً الغزالي يفكر بطريقة اخرى على صعيد الأحكام الفقهية، فيقول بصراحة بوجوب ما هو مظنون التكليف، ويرتب حكم الوجوب على كل ما هو مظنون الوجوب.

ويتحدث الغزالي بالتفصيل حول هذا الأمر في كتاب «القسطاس المستقيم»، ويرى تدخل علم وظن الانسان في ترتب أحكام الشرع[1].

الغزالي كمتكلم أشعري لا يعتقد بتبعية أحكام الشرع للمصالح والمفاسد، وانما يعتبر الحسن والقبح تابعين لأحكام الشريعة. فالحسن عنده هو الشيء الذي يراه الشرع حسناً، والقبح هو الشيء الذي يراه الشرع قبيحاً.

الغزالي على اية حال، واقعي على صعيد النظر والاستدلال، ويعتبر الأحكام تابعة للواقع، ولذلك نراه يرفض الرد السابق على الشبهة الاخيرة، وهب للرد عليها بشكل آخر. ويتلخص رده بما يلي:

الرد الصحيح على من يسأل: هل ما في يدي زوج ام لا؟ هو: اذا كان ما في يدك (٢) فهو زوج. ولو سأل ايضاً: هل ما في يدي اثنان ام لا؟ يقال له: لا أعلم. فهذا الجهل لا ينافي قضية «كل ما هو اثنان زوج». ما ينافي هذه القضية ان يقال: ما هو اثنان ليس زوجاً، أو بعض ما هو اثنان ليس زوجاً.

وهكذا نرى الغزالي يرد على هذه الشبهة من خلال إدخال حرف الشرط على الاجابة.

الغزالي يعترف بالقياس اذن، ويولي البرهان أهمية كبيرة، ولذلك نراه يقول: «فقد انكشف بهذا ان النتيجة وان كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات، فهي علم زائد عليها بالفعل»[2].

والشبهة الاخرى المثارة على صعيد النظر والاستدلال هي:

---

(١) القسطاس المستقيم، ط دمشق ـ بيروت، ص ١١٩.

(٢) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٧٦.

علم الانسان يتحقق عن طريق الاكتساب دائماً. وكل علم يحصل عن طريق الاكتساب فلابد ان يكون مسبوقاً بسلسلة من المقدمات والعلوم التي ليست بحاجة الى ذلك العلم. واذا كان الأمر كذلك هل يحصل العلم بهذه المقدمات للانسان بشكل بديهي ام عن طريق الاكتساب؟

فاذا قيل بأن العلم بهذه المقدمات يحصل عن طريق الاكتساب فلابد ان تقوم هذه المقدمات على مقدمات اخرى، مما يعني استمرار هذه السلسلة الى ما لا نهاية. وهذا غير ممكن. اما اذا قيل بأن المقدمات الأولية بيّنة بالذات ولا تقوم على أمر آخر، فلابد أن يثور السؤال التالي: هل العلم بهذه المقدمات كان موجوداً في ذهننا منذ بدء الخلقة، ام انه لم يكن موجوداً ثم وُجد؟ فلو قلنا بأن العلم بها كان موجوداً في ذهننا منذ بدء الخلقة، لواجهنا السؤال التالي: كيف يوجد هذا العلم في ذهننا منذ بدء الخلقة دون ان نعرف بذلك؟ ولو قلنا بأن العلم بالمقدمات الأولية لم يكن في ذهننا منذ البداية ثم وُجد فيما بعد، لواجهنا السؤال التالي: كيف ومتى ظهرت هذه المقدمات في ذهننا؟

وانبرى الغزالي كالكثيرين للرد على هذه الشبهة، ويتلخص رده بالشكل التالي:

المقدمات الأولية غير موجودة بالفعل في الذهن دائماً، غير ان غريزة العقل تظهر في الانسان في مرحلة من مراحل النفس، فيتحقق هذا النوع من العلوم بالقوة. ومعنى هذا الكلام هو ان الانسان يتمتع بقوة بمقدورها ادراك الكليات بمساعدة الحس الظاهر والباطن. ويتمتع كذلك بقوة التفكر التي تحلل الامور وتركبها. وعلى أساس هذه القوة يدرك الانسان بعض الامور بدون واسطة، في حين تلزم هذه القوة في بعض الأحيان.

الغزالي يعتقد بوجود فاصل كبير بين ادراك الحس وادراك العقل، ويرى حدوث العلوم الأولية والمقدمات البديهية في النفس من قبل الله تعالى أو ملك من

ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس[١].

ومعنى هذا ان الغزالي يعتبر منبع الادراكات الانسانية نوعاً من الاشراق الرباني، الا انه يشترط لتحقق هذا الاشراق حصول قوة العقل للنفس. واستند الغزالي فيما ذهب اليه بهذا الشأن بالآية القرآنية القائلة «لا شرقية ولا غربية»، وقد فسرها بتجرد النفس الناطقة عن الجهات والأبعاد.

ومما يجدر ذكره ان كلام الغزالي هذا قابل للتفسير على اساس مذهب الأشاعرة،لذلك يمكن القول بأن ما ذهب اليه على هذا الصعيد لا يختص بالتصورات والتصديقات البديهية، وانما يصدق على جميع انواع الادراك. فالأشاعرة لا يعتبرون العلم بمقدمات القياس علة للعلم بالنتيجة، وانما يعتقدون ان الانسان حينما يأخذ مقدمات القياس بنظر الاعتبار، يخلق الله في ذهنه العلم بالنتيجة.

ما هو مهم، دفاع الغزالي عن اعتبار النظر واستحكامه ورده على الشبهات والاشكالات المثارة بهذا الشأن.

الغزالي يعتقد بالبرهان العقلي ويراه مفيداً لليقين. والعلم اليقيني عنده هو العلم الذي يعرف الانسان بواسطته الأشياء، مع التصديق في ذات الوقت بامتناع خلافه.

الغزالي يقول اذا كان البرهان المنطقي جامعاً لجميع الشرائط، كانت نتيجته يقينية وأبدية، ولا يُسمع اي كلام مخالف له، حتى اذا كان هذا الكلام صادراً عن نبي صادق. ولو ظهرت حالات يلاحظ فيها تناقض بين مفاد برهانين، ينبغي القول انه لم يتم رعاية الشرائط اللازمة في أحدهما أو كليهما. وفي مثل هذه الحال لابد من البحث ومعرفة مواضع الخطأ أو المغالطة.

تقع معظم الأخطاء والمغالطات حينما ينظر الى بعض المقدمات كأوليات للبرهان، رغم انها ليست اولية ولا بديهية. ويصدق عكس هذا القضية ايضاً حينما

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

لا تعد بعض الأوليات غير اولية.

ويعتقد الغزالي ان من يشكك في البديهيات الأولية يعاني من انحراف في الفطرة ومصاب بنوع من المرض. ويقول بأن هذا النمط من الأفراد يكثر بين المتكلمين نظراً لما عُرف عندهم من تعصب. فالتعصب يدفع بالمرء للدفاع عن الفكرة الباطلة وانكار القضايا الواضحة. الامر الذي يخلق لدى هؤلاء الاستئناس بمثل هذه الامور. وهذا الاستئناس الذهني هو الذي يدفع بهم الى عد الامور غير اليقينية اموراً يقينية.

ويعتقد الغزالي انه قلما يُعثر بين العقلاء والمفكرين على من هو في مأمن من هذه الأخطاء، ولا يقع تحت تأثير الامور الشائعة في المجتمع.

وقد يقال: اليقين الحاصل من البرهان المتمتع بجميع الشرائط، أمر نادر. ويوافق الغزالي على ندرة اليقين البرهاني في بعض الحقول، لكنه يصر على كثرته في كثير من الحقول الاخرى. فهو يعتقد ان اليقين البرهاني متوفر جداً على صعيد الرياضيات والهندسة حيث يهبّ الوهم لمساعدة العقل، وعلى صعيد العقليات التي لا يخالفها الوهم. إلّا ان من الصعوبة جداً تحصيل اليقين البرهاني على صعيد المعقولات المحضة والمسائل النظرية الصرفة ذات الصلة بالالهيات. ولابد للانسان في هذا المضمار ان يبعد عقله من الامور الوهمية والحسية من خلال الممارسة والتمرين، والانفتاح على عالم العقل ما يستطيع.

يقول الغزالي ان الانسان كلما اقبل على النظر والتأمل في العقليات، اقترب من درجة اليقين البرهاني، غير ان الأمر القابل للتأمل هو ان المرء حينما يحصل على اليقين البرهاني من خلال الممارسة الكثيرة في العقليات، يصبح من الصعوبة عليه إلزام الخصم بما حصل عليه، ما لم يطو الآخرون نفس الطريق الذي طواه ويحصلوا على اليقين البرهاني من خلال كثرة النظر والتأمل. ولابد خلال قطع هذا الطريق من توفر الذكاء اللازم والاستعداد الكامل، اذ لا يتم فيما عدا ذلك الحصول على اليقين البرهاني.

اذن فالعارف البصير من وجهة نظر الغزالي هو الذي يعرض عن الجهلاء ولا يكشف عن أسراره لهم، ويعتبر هذا الاسلوب اقرب الى السلامة من جهة، وافضل طريق يحول دون جدال الجاهلين من جهة اخرى. ولذلك قيل: صدور الأحرار، قيود الأسرار[١].

من مجموع ما سبق يتضح ان الغزالي وفي ذات الوقت الذي يعترف فيه بندرة اليقين البرهاني في حقل الالهيات، لم يغلق باب الوصول اليه ايضاً. وعليه فاولئك الذين يتحدثون عن التطابق بين «كانت» والغزالي ويبحثون عن جذور أفكار هذا الفيلسوف الغربي في آثاره، مخطئون تماماً، لأن عمانوئيل كانت أغلق العقل النظري بالميتافيزيقا، في حين لم يغلق الغزالي هذا الطريق مطلقاً.

الغزالي اكد على ذم التقليد الأعمى بنفس الحجم الذي اكد فيه على لزوم النظر وأهمية البرهان، حتى انه قال:

«ومن نبض عليه عرق من عروق التقليد فلا يصلح لصحبتي»[٢].

والحقيقة هي ان اهل التقليد يفصلهم بون شاسع عن أهل التحقيق. غير ان الأمر الذي يستحق الاهتمام والذي يمكن ان يقلل من شأن كلام الغزالي هو ان هذه اللهجة الحادة التي عبر فيها عن انتقاد التقليد، لم تكن خالية من دافع سياسي واجتماعي، وانما حاول من خلال هذا الكلام النيل من خصم وهمي ألبسه زيّ شيعي اسماعيلي.

فهذا الخصم الوهمي الذي يتحدث مع الغزالي منذ مطلع كتاب «القسطاس المستقيم» وحتى نهايته، لا يعتبر المنطق كافياً لرفع الاختلاف بين الناس، ويعتقد بأن اقرب طريق لتحقيق هذا الهدف هو اطاعة الامام المعصوم، لاسيما حينما يقول للغزالي: كيف يمكن الوثوق بالموازين المنطقية مع كثرة المغالطات وندرة اليقين البرهاني؟

---

(١) معيار العلم، ص ١٨٢.

(٢) القسط من المستقيم، ص ١٤٠.

الكثيرون يقعون في هوة المغالطة، ويساعدون على نشر الاختلاف بين الناس نظراً لعدم الالتفات الى الدقائق الموجودة في شرائط البرهان المنطقي. وقد رأينا فيما سبق ان الغزالي كان على علم بهذه الحقيقة ولذلك عد اليقين البرهاني نادراً في حقل الالهيات وماوراء الطبيعة، ورغم ذلك نراه يرفض فكرة الشخص الاسماعيلي بشأن معرفة الامام المعصوم لأنه ـ أي الغزالي ـ لا يعتبر معرفة الامام المعصوم من الضروريات أو الامور البديهية. ولذلك يقول يجب الاعتراف به إما عن طريق التقليد او عن طريق الانطباق مع أحد الموازين المنطقية.

الغزالي يؤكد على الأمر التالي: ان اية قضية من القضايا، لابد من تطبيقها على أحد الموازين المنطقية، واذا لم يتحقق ذلك، فلا يبقى طريق لقبولها سوى طريق التقليد.

ويخاطب الغزالي الشخص الاسماعيلي بأنه لو اتخذ اسلوب تقليد الآباء فانه لن يختلف حينذاك عن اليهود والنصارى والمجوس. ولو تمسك بالموازين المنطقية لما كان في أمان من الوقوع في الخطأ، اذ ما اكثر الذين وقعوا من خلال هذا الطريق في وادي المغالطة لغفلتهم عن دقيقة من دقائق المنطق وشرط من شرائطه.

مما سبق يتضح ان الغزالي لم يدع أمام خصمه اي طريق سوى طريق الرجوع الى القرآن. فهو يعتبر القرآن القسطاس المستقيم والميزان الذي يمكن بواسطته قياس جميع المعارف ومعرفة صوابها أو خطئها، إلّا انه لم يوضح كيف يمكن استخراج صواب وخطأ كل شيء من القرآن.

الغزالي لم يعتبر حتى معرفة صدق النبي، ضرورية وبديهية، ولم يحسب المعجزات مفيدة لليقين وموجبة للقطع. والشيء الوحيد الذي يؤكد عليه هو موازين القرآن التي يدعي انه قد استخرجها ووزن بها المعارف الالهية:

«ولكني تعلمت الموازين من القرآن ثم وزنت بها جميع المعارف الالهية ... فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الأخبار فتيقنت ان محمداً صلى الله عليه وآله وسلم

صادق وان القرآن حق»[١].

وهكذا نجد الغزالي يقول بأنه قد ادرك صدق الرسول والقرآن من خلال الموازين الموجودة في القرآن. ويعتبر هذه الموازين أعلى من ظهور المعجزات، لأنه يعتقد ان الايمان الذي يحصل عن طريق ظهور المعجزات هو ايمان العوام والمتكلمين، في حين يختلف أرباب المشاهدة الذين يشاهدون الأشياء بمشكاة الربوبية ونورها، عن العوام والمتكلمين.

ما يجعل كلام الغزالي مبهماً ومعقداً هو: هل انه استخرج هذه الموازين من خلال الاستناد الى العقل، ام من خلال الواردات القلبية والمشاهدات النورانية، لاسيما وان عبارته التي أوردها في كتاب «القسطاس المستقيم» توحي بكلا المعنيين.

ومهما قيل بهذا الشأن، ينبغي عدم تجاهل الحقيقة التالية وهي ان افكاره هذه قد أدلى بها خلال مناظرة وهمية مع خصم اسماعيلي.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

حقيقة العلم والادراك

يرى عدد كبير من الحكماء المسلمين ان حقيقة العلم ليست سوى حصول ماهية الأشياء في الذهن. فحينما يعلم الانسان بشيء ما، تأخذ ماهية ذلك الشيء وجوداً آخر في ذهنه يختلف عن الوجود الخارجي من حيث ترتب الآثار.

وعلى ضوء هذا النمط من التفكير، بحث كبار الحكماء هذه المسألة تحت عنوان «الوجود الذهني»، واعتبروا تقسيم الوجود الى ذهني وخارجي، من التقسيمات الأولية للوجود.

بتعبير آخر: الصورة الذهنية التي تحصل للانسان بفعل الادراك، انما هي ظهور آخر للماهية الخارجية. وفي ظل هذا الظهور يصبح عالم الخارج قابلاً للانكشاف.

الذين ينكرون الوجود الذهني ويشككون في حضور عين ماهية الأشياء للانسان، انما ينكرون العلم في الواقع، لأنه ما لم تحضر ماهية الشيء في الذهن، لا يتحقق الانطباق بين العلم والمعلوم، وحينما لا يتحقق هذا الانطباق، لن يكون هناك تفاوت بين العلم والجهل.

وطرح الشيخ ابو علي ابن سينا هذه المسألة في كتاب «الاشارات والتنبيهات»، وعرّف حقيقة الادراك بأنها حصول صورة المعلوم لدى العالم[1].

---

(١) الاشارات والتنبيهات، النمط ٣، ج ٢، ص ٣٠٨.

معظم الذين هبوا لتعريف العلم قالوا بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء عند العقل. ويريد الحكماء بالصورة الحاصلة هي الصورة التي تنطبق مع الشيء المعلوم في الخارج؛ ومن الواضح ان ماهية المعلوم هي التي تنطبق مع المعلوم في الخارج.

طبعاً، هذه الفكرة لم تطرح في صدر الفلسفة الاسلامية تحت عنوان «الوجود الذهني»، رغم وجود نقاشات بين المتكلمين والمفكرين آنذاك حول حقيقة العلم. فكانت العبارة التالية «حقيقة العلم ليست سوى تعلق»، مثلاً، مستعملة بين المتكلمين المسلمين منذ القدم. وقد نسبها نصير الدين الطوسي في كتاب «تلخيص المحصل» الى أبي الحسن البصري وأتباعه. كما نسبها الامام فخر الدين الرازي الى القدماء دون ان يشير الى اسم معين.

وكان الامام الفخر الرازي قد تحدث بالتفصيل عن حقيقة العلم وعبر عن رفضه لرأي الحكماء بهذا الشأن. فهو يرى ان العلم ليس سوى اضافة بين العالم والمعلوم رافضاً بهذه الفكرة الوجود الذهني وخاطّاً خط البطلان على براهينه.

المطلعون على آثار الفخر الرازي يعلمون أن هذا المفكر الذكي قد استند في كثير من أفكاره الى كتب الغزالي واعتمد عليها. إلّا انه تجاهل آراء الغزالي في مضمار الوجود الذهني ولم يأخذها بنظر الاعتبار.

الغزالي تحدث عن الوجود الذهني وعبر عن رأيه فيه، في كتاب «معيار العلم»، فقال بأن وجود الشيء يتحقق اما في عالم العين أو في عالم الذهن، وما يتحقق في عالم الذهن هو مثال عالم العين ومطابق له في نفس الوقت. ومعنى العلم هو هذا ايضاً: «اذ لا معنى للعلم بالشيء إلّا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلاً»[١].

ويتضح من هذه الفكرة ان السيد الشريف الجرجاني قد تأثر بها ايضاً في كتابه الصغير في الحجم الكبير المحتوى الذي كتبه باللغة الفارسية ويحمل عنوان «جامع المقدمات»، حيث قال فيه: «اعلم ان للانسان قوة مدركة قد نُقشت فيها صور

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ٧١.

الاشياء كما تُنقش في المرآة»[١].

ولو قارنا هذه العبارة بعبارة الغزالي التي وردت في كتاب «معيار العلم» الذي ألفه الغزالي لوجدناها تكاد تكون هي.

في موضع آخر من كتاب «معيار العلم»، يقسم الغزالي الوجود الى أربعة انواع هي:

١ ـ الوجود العيني.

٢ ـ الوجود الذهني.

٣ ـ الوجود اللفظي.

٤ ـ الوجود الكتبي.

ويعتقد الغزالي ان الوجود الكتبي يدل على الوجود اللفظي، والوجود اللفظي يدل على المعنى الموجود في النفس، ويقول بأن ما هو موجود في الذهن، عبارة عن مثال وصورة الموجود الخارجي. ويعتقد بانطباق الصورة الحاصلة في الذهن مع ما هو متحقق في الخارج، ويعتبر العلم عبارة عن انطباق الصورة الذهنية مع الموجود الخارجي.

ويؤكد الغزالي على الأمر التالي: ان اختلاف البلدان واللغات لا يؤدي الى حدوث تغيير في الوجودين العيني والذهني، في حين يتغير الوجودان اللفظي والكتابي باختلاف البلدان واللغات.

اذن فالغزالي يؤكد بشكل صريح على ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء وانطباق هذه الصورة مع الموجود الخارجي:

«ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به اذ لا معنى للعلم إلّا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم»[٢].

ويتحدث الغزالي في موضع آخر من كتاب «معيار العلم» عن المقولات العشر،

---

(١) جامع المقدمات، كتاب الكبرى في المنطق.

(٢) معيار العلم، ص ٤٧.

ويعتبرها من اقسام الوجود، ويعد كلاً منها نوعاً في نفسه، ويقول اذا عُدت كل مقولة من المقولات العشر في الخارج نوعاً في نفسه، فهي متباينة في علم الذهن ايضاً.

ثم يعلل هذا التباين قائلاً:

«فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم فيكون لها عشر عبارات اذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية»[١].

عبارة الغزالي هذه ـ وعلى غرار عباراته السابقة ـ تدل بشكل صريح على اعتقاده بالوجود الذهني، ويصف الصورة العلمية بأنها حضور ماهية الشيء الخارجي في الذهن. وعليه بالامكان القول: لقد خرج الغزالي في هذه المسألة ـ ومثل بعض المسائل الاخرى ـ عن دائرة المتكلمين وانضم الى صفوف الحكماء.

معظم المتكلمين المسلمين يرفضون الوجود الذهني ولا يعترفون للأشياء إلّا بوجودها العيني. وحينما نقول بأن المتكلمين يرفضون الوجود الذهني، معنى هذا هو انهم لا يقولون بحضور عين ماهية الشيء في الذهن، لذلك ليس بمقدور أحد ان يزعم بأن المتكلمين يرفضون تحقق اية صورة ذهنية خلال الادراك، اذ يوجد بينهم من يعتقد بتحقق الصور الذهنية، غير ان هذه الصور بمثابة أشباح للأشياء الخارجية. وعليه لا يرفض الكثير من المتكلمين فكرة الشبح على صعيد الوجود الذهني.

ويمكن ان نفهم من الاشكالات والمؤاخذات التي يثيرها المتكلمون في حقل الوجود الذهني انهم يرفضون حضور عين ماهية الأشياء في الذهن، في حين يُلاحظ أخذهم بالشبح بكثرة في آثارهم.

طبعاً يوجد بين المتكلمين من ينكر تحقق أية صورة في الذهن، معتبراً العلم مجرد نوع من الاضافة بين العالم والمعلوم.

ومن الانصاف ان نقول ان براهين الوجود الذهني الثلاثة لم تدع مجالاً للقول

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٨.

بالاضافة، لأن العلم بالمعدوم والممتنع، علم حقيقي ليس بالمستطاع انكاره. وعلى صعيد آخر من البديهي ان المعدوم والممتنع لا يوجدان في الخارج. ولذلك لا يمكن ان يعد العلم اضافة لعدم وجود طرف الاضافة في الخارج. والوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للعلم بالكليات والادراك الصرف للحقيقة.

طبعاً لا يتيسر تجاهل الملاحظة التالية وهي ان ما يثبت براهين الوجود الذهني هو تحقق الصور في الذهن. ولو توقعنا من أدلة الوجود الذهني اكثر مما ذكرنا، لطلبنا شيئاً ليس بمقدور الأدلة ان تقدمه.

ومن الاشكالات التي أثارها الامام الفخر الرازي فكرة الوجود الذهني، الاشكال التالي:

الصورة الذهنية لا تخرج عن احدى حالتين: إما لا تنطبق مع عالم الخارج، أو تنطبق مع موجود خارجي. وفي الفرض الأول ليس بالامكان التحدث إلّا عن الجهل، وفي الفرض الثاني ينبغي القول ان هناك شيئاً موجوداً خارج الذهن. وفي مثل هذه الحال لا يوجد ما يمنع دون اعتبار الادراك، اضافة ونسبة بين المدرك والموجود الخارجي.

وهناك اشكال آخر أثاره الفخر الرازي يمكن تلخيصه بالصورة التالية:

لو فرضنا اننا حينما ندرك شيئاً، يظهر الشيء المدرَك واضحاً ومتمايزاً في عقلنا، ولكن ليس من اللازم أن نقبل بأن ذلك الشيء موجود في عالم العقل بالضرورة، بل يمكن القول بانه صورة قائمة بالنفس، أو قائمة ببعض الأجرام الخافية عن أبصارنا، ولكن حينما تلتفت النفس الانسانية اليها ويتمزق الحجاب، يتحقق العلم.

اذن فالامام الرازي ينظر الى العلم مجرد اضافة بين نفس الانسان والصورة القائمة بنفسها. وهو بهذه الفكرة يقترب من افلاطون، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك حينما قال بأن الصورة المتخيلة القائمة بنفسها، من آراء افلاطون.

وهناك اشكال آخر للامام الرازي في مضمار الوجود الذهني، يمكن ملاحظته في آثار الآخرين ايضاً. ويتلخص هذا الاشكال كما يلي:

اذا كان العلم صورة منطبقة مع الموجود الخارجي، يلزم ان ينطبع الكبير في الصغير، وهذا ما لا يمكن القبول به[١]. فالعلم بالجبال والسماء وجميع الأشياء التي هي اكبر من الانسان، من موارد صدق هذا الاشكال. كما يصدق هذا الاشكال على بعض الكيفيات كالعلم بالنار والحرارة وما الى ذلك.

وأعتقد ان اعظم اشكال مثار على صعيد العلم هو الاشكال التالي:

كيف يمكن عد العلم صورة ذهنية منطبقة مع الخارج، في حين لا يُتاح العلم بهذه المطابقة إلّا اذا تحقق قبل ذلك العلم بما هو متحقق في الخارج؟! ويتكرر نفس هذا السؤال بالنسبة للعلم بما هو متحقق في الخارج، وهكذا يستمر طرح التساؤلات الى ما لا نهاية.

ويُعد نصير الدين الطوسي واحداً من الذين برهنوا على الوجود الذهني، خلال دفاعه عن ابن سينا، وقد رد على جميع الاشكالات والتساؤلات.

وخلاصة رده على الاشكال الأخير هي:

ان المطابقة بين الصورة الذهنية وبين ما هو متحقق في الخارج، غير العلم بهذه المطابقة. فما يُعد شرطاً في مضمار تحقق العلم هو نفس المطابقة مع الخارج. اي ان الشرط في تحقق العلم هو نفس المطابقة وليس معلومية المطابقة مع الخارج، لأننا لو اعتبرنا هذه المعلومية شرطاً لتحقق العلم، لأخذنا العلم في تعريف العلم، وهذا نوع من المصادرة[٢].

مما يجدر ذكره هو: حينما يدور الحديث عن تعريف العلم، ليس المراد بذلك انه يمكن تعريف العلم وتعيين حده الحقيقي، بل ان كل ما يقال في العلم هو تعيين المعنى المسمى بالادراك والذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتعقل.

طبعاً هذا المعنى واضح ومستغن عن التعريف، غير ان الذين يدرسون حقائق الأشياء، يتحدثون أحياناً عن تعيين مسمى الشيء أيضاً.

---

(١) شرح الإشارات، ط طهران، ج ٢، ص ٣١٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٢٢.

ويعتقد الفخر الرازي ان معنى العلم، بديهي مستشهداً في ذلك بشاهدين: الأول ما هو غير العلم لا يُكشف إلّا بالعلم، اذن فكيف يقال ما هو غير العلم كاشف للعلم؟

الثاني، يُقال: أنا أعلم بوجودي بشكل ضروري وبديهي. ومن المسلم به ان تصور العلم يمثل جزءاً من هذه الجملة. اذن اذا كان الجزء امراً بديهياً، كان تصور العلم بديهياً ايضاً.

ويأخذ نصير الدين الطوسي بأصل هذا القول ويعترف ببديهية العلم، إلّا انه يثير اشكالاً على كلام الفخر الرازي في الشاهد الأول ويقول ان ما هو مطلوب في حد العلم هو العلم بالعلم. وعليه لا يمتنع ان يكون العلم كاشفاً عن غيره، أو أن يكشف غير العلم عن العلم بالعلم(١).

ويبدو ان اشكال نصير الدين الطوسي على كلام الامام الفخر الرازي غير مبرَّر، لأن العلم بالعلم من مصاديق العلم ايضاً، وحينما يُكشف كل شيء بالعلم، فليس بمقدور غير العلم ان يكشف العلم.

وعلى ضوء ما سبق يتضح ان العلم غير قابل للتعريف، وان ما قيل في تعريف العلم ليس سوى تكرار الألفاظ وتبديل الكلمات. وأثار الغزالي هذه الفكرة في كتاب «المستصفى من علم الاصول» وتحدث عنها بالتفصيل، ويقول بأننا نواجه صعوبة بالغة حتى في تعريف المدركات الحسية، لأننا حينما نريد ان نعرف رائحة المسك وطعم العسل، فلا نجد في أنفسنا مثل هذه القابلية، وحينما نعترف بعجزنا عن تعريف المدركات الحسية، فلابد اننا اكثر عجزاً عن تعريف الادراكات.

الغزالي في ذات الوقت الذي يقول فيه بتعذر تعريف العلم، يرى انه يمكن شرح معناه الى حد ما من خلال نوع من التقسيم والاستعانة بالمثال.

وطريقته في التقسيم عبارة عن فصل العلم عما يمكن ان يُشتبه به، وحينذاك يمكن فصل العلم بسهولة عن الارادة، والقدرة، وسائر صفات النفس. كما يقول

---

(١) نقد المحصل، ط بيروت، دار الاضواء، ص ١٥٥.

بأنه لا توجد مشكلة على صعيد امتياز العلم عن الشك والظن، كما لا يخفى الاختلاف فيما بين العلم والجهل. والشيء الوحيد الذي يبقى هو ان يقال: ما هو الاختلاف بين العلم بالشيء والاعتقاد التقليدي به والذي يحصل بدون اي تحقيق وتأمل؟

ويقول الغزالي في الاجابة على هذا السؤال بأن العلم كشف وشرح للصدر، في حين ان الاعتقاد التقليدي عبارة عن عقدة على القلب. اي ان الاعتقاد من وجهة نظره عقد القلب، اما العلم فانه انحلال العقد. وهذا يعني ان العلم متناقض مع الاعتقاد.

لذلك يمكن القول: لو أصغى المعتقد لشبهات الشكاكين لوجد في نفسه مجالاً لنقيض معتقداته. بينما لو أصغى العالم لشبهات الشكاكين لما وجد في نفسه مجالاً لنقيض علمه. ومعنى هذا الكلام هو ان العالم حينما يواجه شبهة الشكاك لا يداخله الشك في بطلانها وبمقدوره الرد عليها بسهولة. اما المعتقد فلا تتوفر عنده مثل هذه القابلية.

وللغزالي فكرة في هذا المضمار تستحق الاهتمام تقول:

«الاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه»[١].

وهكذا نراه يعتبر الاعتقاد التقليدي نوعاً من انواع الجهل، ومن هنا يعد التفاوت بين العلم والاعتقاد من قبيل التفاوت بين العلم والجهل.

فكرة الغزالي القائلة بوجود تباين كبير بين العلم والاعتقاد التقليدي، قريبة جداً مما ذهب اليه علماء علم اصول الفقه بشأن قطع القطاع وحجيته. طبعاً هناك تفاوت ايضاً بين نظرة الغزالي ونظرات علماء علم اصول الفقه حول حجية القطاع، لا مجال لاستعراضه.

ويثير الغزالي شبهة على صعيد العلاقة بين العلم والمعلوم ويرد عليها:

«وربما يُظن ان العلم والمعلوم ليسا متساويين بل المعلوم متقدم على العلم،

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٦.

وليس كذلك ... إلّا ان يوجد المعلوم ... بالقوة لا بالفعل فيكون متقدماً على العلم بالفعل ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة»[١].

وأورد الغزالي في كتاب «معيار العلم» كلاماً لبعض المتكلمين يعتبر العلم من جنس الجهل. ثم هب لتفسير هذا الكلام فحمله على العلم بالجزئيات والأمور المتغيرة. وذلك لعدم تحقق يقين دائم في الجزئيات والامور المتغيرة. فقد يعلم المرء عن طريق التواتر ان زيداً في البيت. ولو استمر هذا الاعتقاد رغم خروج زيد من بيته، فيتحتم القول: الاعتقاد بأن زيداً في البيت نوع من الجهل لا غير[٢].

كان الغزالي ملتفتاً الى قول المناطقة: الجزئي لا كاسب ولا مكتسب. ومن هنا يمكن ان يُفهم بأنه كان يولي البرهان أهمية كبيرة ويعتبره أساس العلم اليقيني.

ولديه في اليقين فكرة مطولة خلاصتها:

حينما تصدق النفس بقضية ما، ويحصل لديها السكون بشأنها، فلا يخرج موقف ذلك الشخص عن ثلاث حالات:

الحالة الاولى، يحصل لديه القطع واليقين بمفاد القضية، كما يحصل على قطع ثان ايضاً. وهذا القطع الثاني هو انه يتيقن بأن يقينه بمفاد القضية لم يكن عن سهو وخطأ.

بتعبير آخر: يصبح لديه الاطمئنان والقطع بأن رأيه بما يعتقده لن يتغير قط، حتى وان صرح بخلافه من هو أفضل الناس وأعلمهم.

من مصاديق هذه الحالة:

الثلاثة اقل من الستة، والواحد لا يشغل مكانين في آن واحد. والشخصان لا يشغلان نفس المكان في آن واحد.

الحالة الثانية، يحصل لديه القطع والجزم بقضية ما، ولا يلتفت الى نقيضها، إلّا انه لو رسخ في نفسه حالة الالتفات، وسمع من أعلم الناس وأفضل الخلائق ما هو

---

(١) معيار العلم، ص ٢٣٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨٧.

خلاف ليقينه لحصل في هذا اليقين الخلل.

وهذه الحالة يتميز بها عامة الناس ـ مسلمين وغير مسلمين ـ على صعيد عقائدهم الدينية. بل يمكن ان يقال بأن معظم المتكلمين من أفراد هذه الحالة ايضاً. فهؤلاء ومن خلال حسن الظن الذي لديهم بأرباب مذاهبهم، يأخذون دفعة واحدة بأصل المذهب وأدلته، ويتطبعون عليه ويأنسون به منذ بداية حياتهم والى نهاية عمرهم.

فقلما يوجد من يتمتع بالاستقلال الفكري وتتوفر لديه نزعة متساوية نحو الكفر والاسلام في بادئ الأمر. وهذه حقيقة عبر عنها الغزالي كالتالي:

«فان المستقل بالنظر الذي يستوي مثيله في اول نظرة الى الكفر والاسلام وسائر المذاهب، عزيز»[١].

وأثار الغزالي هذه الفكرة ايضاً في كتاب «جواهر القرآن» فقال بأن علم الكلام لا يتحدث عن كشف الحقائق، ولديه آلات كشف بها طريق المجادلة ودلى على طريق البرهان الحقيقي.

يعتقد الغزالي ان الذي لا يرجع الى كتابيه «محك النظر» و«معيار العلم» ولا يقف على ما فيهما، فلا طريق له الى حقيقة الحجة وغير قادر على دفع الشبهات.

الحالة الثالثة، يحصل لديه نوع من السكون والهدوء بفعل التصديق بقضية ما، لكنه في ذات الوقت لو التفت الى خلاف ونقيض هذا اليقين، لما امتنعت طبيعته عن قبول هذا النقيض.

ويُسمي الغزالي هذا النوع من التصديق بالمظنة ويعطيه بعض الدرجات والمراتب في طرفي الزيادة والنقصان. ويعتقد ان بالامكان تحويل هذه الحالة الى اليقين بواسطة التقوية والتأييد. ويطلق معظم علماء علم الحديث على هذا النوع من الاحوال اسم العلم ويقولون بأن الأخبار والأحاديث الموجودة في كتب

---

(١) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٥٦.

الصحاح، توجب حصول العلم، وينبغي على جميع الناس العمل بمقتضاها[١].

ولابد من الالتفات الى ان ما طرحه الغزالي بشأن الأخبار والأحاديث، قضية اصولية قد دُرست بالتفصيل في علم اصول الفقه. ويرى علماء علم اصول الفقه رغم ان الأخبار الآحاد لا توجب حصول العلم بمفردها، ولكن يوجد دليل علمي كافٍ على اعتبارها.

ويقول هؤلاء العلماء ان هذه الأخبار لا توجب حصول العلم، ولكن نظراً لوجود دليل كاف وحجة محكمة على اعتبارها، لابد من عدها جزءاً من الأدلة العلمية، رغم انها لا توجب حصول العلم.

ويعتبر الغزالي الحالة الاولى تمثل اليقين الحقيقي، اما الحالة الثانية فهي متعرضة للخطأ دائماً.

ويستند الغزالي على البرهان والمقدمات اليقينية في نهاية المطاف ويقول: اذا كانت مقدمات القياس يقينية وتم رعاية تأليفها على الوجه الصحيح، كانت النتيجة الحاصلة يقينية وضرورية.

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٧.

حد الحد أو حقيقة التعريف

يُقسَّم فن المنطق من وجهة نظر العديد من المفكرين الى قسمين:

١ ـ الموصل التصوري.

٢ ـ الموصل التصديقي.

وينطلق هذا التقسيم من كون العلم اما تصور أو تصديق، كما ينقسم كل من التصوير والتصديق الى بديهي وكسبي ونظري. ولا شك في ان جميع التصورات والتصديقات ليست بديهية وضرورية، كما انها ليست كسبية ونظرية؛ فبما ان كل ادراك نظري بحاجة الى ادراك بديهي، ولو اعتبرنا جميع الادراكات نظرية، لتعذر بلوغ مقام العلم، وأصبح من غير الممكن الخروج من سلسلة الدور والتسلسل.

لذلك تنقسم كل من التصورات والتصديقات الى بديهية ونظرية، وبذلك تبلغ أقسام الادراك اربعة. وفي مثل هذه الحال لابد من استخدام التصورات البديهية لمعرفة التصورات النظرية، ولابد من استخدام التصديقات البديهية لمعرفة التصديقات النظرية.

والطريقة التي يتم فيها معرفة التصورات النظرية من خلال التصورات البديهية تُدعى بـ «الحد»، فيما تدعى الطريقة التي يتم فيها معرفة التصديقات النظرية عن طريق التصديقات البديهية، بالقياس البرهاني.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الحد موصل تصوري، والبرهـان مـوصل تصديقي.

وهناك كلام طويل بشأن الحد أو الموصل التصوري. فالبعض يعتقد بأن حد الشيء عبارة عن حقيقته وذاته. بينما يقول آخرون بأنه لفظ يفسر معناه بالشكل الذي يضم نوعاً من الجمع والمنع.

الغزالي قد تحدث عن الحد وتعريفه في العديد من كتبه المنطقية مثل «مـعيار العلم»، و«محك النظر»، و«المستصفى من علم الاصول».

وقد وقف خلال ذلك في وجه القائلين بأن حد الشيء عبارة عن دلالة اللفظ على معناه، وقال بأن اولئك الذين يبحثون عن المعاني في الألفـاظ، هـالكون لا محالة، وهم أشبه بالذي ينطلق بحثاً عن المغرب وقد ولى ظهره اليـه وفي حـالة الابتعاد المستمر عنه. اما اولئك الذين يهـتمون اولاً بـتقرر المـعاني في العـقل ثم يدركون الألفاظ تبعاً للمعاني، فانهم سائرون في طريق الهدى.

ويتحدث الغزالي عن مراتب الوجود الأربع من اجل توضيح تقرر المعاني في العقل، وهذه المراتب هي:

١ ـ الوجود العيني أو الحقيقة في نفسها.

٢ ـ ثبوت مثال حقيقة الشيء في الذهن، والذي يعبَّر عنه بالعلم.

٣ ـ الوجود اللفظي الذي يدل على المعاني الذهنية.

٤ ـ الوجود الكتبي التابع للفظ.

ويعتقد ان هذه المراحل متوازية ومتطابقة، ومصدرها جميعاً هو الوجود العيني أو الحقيقة في نفسها.

ولا شك في ان كلمة «الحد» تعني المنع وتُستخدم في كل مرتبة من هذه المراتب الأربع. والسبب في استخدام كلمة «الحد» في هذ المراتب جميعاً لأنها تشترك معها في معنى المنع.

ويثير الغزالي السؤال التالي بهذا الشأن: كيف يمكن العثور على المنع في هـذه

المراتب الأربع؟

ويجيب على هذا التساؤل بأننا حينما نواجه الحقيقة في بادئ الأمر لا نشك في ان حقيقة الشيء خاصة بذلك الشيء، لأن حقيقة أي شيء خاصة به ولا يمكن العثور عليها في غيره. وعليه تُعد حقيقة الشيء جامعة ومانعة.

ويصدق هذا الكلام على الوجودين اللفظي والكتبي أيضاً، لأن الكتبي يدل على اللفظي، واللفظي يدل على الذهني، ونظراً لانطباق الوجود الذهني على الحقيقة العينية، لابد ان ينطبق الوجودان الكتبي واللفظي على الحقيقة، مع تميزهما بخصوصية المنع.

وعليه فالمنع الذي هو «الحد»، يمكن ان يوجد في جميع المراتب الاربع، إلّا انه لا يُطلق عرفياً على المرحلتين الرابعة والثانية، أي الكتابة والعلم.

ما هو شائع في العرف والعادة، استخدام عنوان «الحد» في مضمار الحقيقة واللفظ. عبارة الغزالي بهذا الشأن كالتالي:

«اعلم ان كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[١].

ويؤكد الغزالي في كتاب «معيار العلم» على هذه الفكرة ايضاً ويرى ان المعاني اذا لم تتحقق في الذهن، فمن المتعذر ان تنتظم الألفاظ التي تدل عليها.

ويثير هذا المفكر الكبير في ذات هذا الكتاب القضية التالية:

ان الاسم المفرد يقتضي الاستغراق؛ وبعضهم لا يرون ذلك، لأنهم يتصورون بأن الاسم المفرد قد وُضِع بازاء موجود خارجي. كمثال، يمكن القول: الدينار في الخارج أمر معيّن ومحدّد؛ ولكن هذا الدينار المعين حينما يوجد في الذهن بوجود ذهني ويظهر كعلم بوجود الدينار، ينطبق على ذلك الدينار المعين، وكذلك على الدنانير الاخرى الموجودة أو التي يمكن ان توجد في المستقبل.

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ط بولاق، ج ١، ص ٢١.

اذن فالصورة الذهنية للدينار تُعد صورة كلية من حيث كونها قابلة للانطباق على جميع الدنانير المفترضة. ولو اعتقد أحد ان معنى لفظ الدينار هو ذات المعنى الموجود في الذهن، يتحتم اعتباره اسماً مفرداً يقتضي الاستغراق.

ثم يقول الغزالي بعد ذلك:

«وما قدمناه ... يعرفك ان الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس، وما في النفوس مثال لما في الأعيان»[1].

ولهذا السبب يعتبر الغزالي الاسم المفرد مقتضياً للاستغراق لأن خصوصية الذهن هي الاطلاق والشمول، وما يوجد في الذهن يتميز بنوع من الكلية حتى يمكن القول بأن الجزئي في عالم الذهن جزئي بالحمل الأولي الذاتي فقط، إلّا انه يُعد كلياً من حيث شموله لجميع الموارد.

ولا نعرف بين علماء علم اصول الفقه من يعتبر الاسم المفرد مقتضياً للاستغراق ويعده جزءاً من ألفاظ العموم.

كبار علماء علم اصول الفقه يعتبرون «النكرة» في سياق النفي أو النهي، من الفاظ العموم، إلّا انهم يبرهنون على دلالته على عموم السلب عن طريق العقل، لا عن طريق الوضع لأن عدم الطبيعة لا يصدق إلّا اذا انعدم جميع أفراد الطبيعة.

اذن ما اورده الغزالي في مضمار الاسم المفرد ودلالته على الاستغراق، لا يحظى بقبول عدد كبير من المفكرين، ولا يتصل سوى بفكرته الخاصة بوضع الألفاظ.

وعلى أساس فكرة الغزالي في وضع الألفاظ يمكن القول بأنه يعترض على القسم الثالث من أقسام الوضع، اي الوضع العام والموضوع له الخاص.

نحن نعلم ان علماء علم اصول الفقه يقسمون وضع الألفاظ الى اربعة اقسام على أساس الفرض العقلي، وهي:

١ ـ الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٢ ـ الوضع العام والموضوع له العام.

---

(١) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٣ ـ الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤ ـ الوضع الخاص والموضوع له العام.

الذين لديهم معرفة بعلم اصول الفقه يعلمون جيداً بعدم وجود أي اختلاف بين علماء اصول الفقه في امكان الفروض الثلاثة الاولى. إلّا انهم يختلفون بشأن امكان القسم الرابع ووقوع القسم الثالث. لذلك يُعد الغزالي من بين الذين لا يعتبرون وقوع القسم الثالث، من اقسام الوضع.

فكرة عدم اعتبار الموضوع له من الامور الخارجية، مثارة قبل عصر الغزالي، وكان لديها الكثير من الانصار. وخلاصة استدلالهم في ذلك: الكثير من المعاني التي تُعد مدلول الألفاظ، غير موجودة في الخارج، فكيف يقال بأن الموضوع له موجود خارجي؟

ليس بمقدور أحد ان يدعي بأن بعض الألفاظ قد وُضعت بازاء الموجودات الخارجية، وبعضها بازاء الموجودات الذهنية، لأن الباحثين يتفقون على عدم وجود مثل هذا التفاوت على صعيد وضع الألفاظ.

وهناك استدلال آخر لأنصار هذه الفكرة يقول:

الموضوع له يجب ان يكون معلوماً بالذات، في حين ما هو في الخارج معلوم بالعرض. والموجود الخارجي لا يمكن عده معلوماً بالذات، لأنه اذا كان معلوماً بالذات لاستلزم انتفاء العلم بنفي الموجود الخارجي، في حين لا يوجب نفي الموجود الخارجي، نفي العلم.

وهكذا يتضح ان ما يريده الغزالي بتقرر المعاني قبل الألفاظ، هو ان المعاني تمثل دائماً «الموضوع له»، ولابد ان يُسبق اللفظ بـ «الموضوع له».

واستمر الحديث عن وضع الألفاظ حتى ما بعد الغزالي أيضاً. في القرن السادس الميلادي كتب أبو بكر محمد بن طفيل قصة «حي بن يقظان» أشار فيها الى ملاحظات مهمة حظيت باهتمام الباحثين فيما بعد. ومن جملة هذه الملاحظات هي امكانية التفكير بدون تدخل اللغة. فهو يرى ان بمقدور الانسان اكتشاف جميع

أسرار الطبيعة عن طريق التجربة وبدون تدخل أي لفظ أو كلام. كما باستطاعته اكتشاف جميع أسرار ورموز عالم العقل والتعرف على عالم الملكوت وذلك من خلال التفكير والتأمل.

ويبدو أن ابن طفيل قد وقع تحت تأثير الغزالي في فكرته هذه، لاسيما اذا علمنا بأنه كان مقرباً من بلاط الموحدين الذين حكموا بلاد المغرب، وهم الذين ينزعون نحو أفكار الغزالي وآرائه.

ويتضح من خلال ما أورده الغزالي بشأن تقرر المعاني وتقدمها على الألفاظ، انه يولي للحد أهمية كبيرة، ولا يعتبره مجرد لفظ فحسب، وانما يعتبره قولاً يدل على تمام ماهية الشيء. ويقول بأن هذا التعريف في غنىً عن قيد الاطراد والانعكاس لأن الاطراد والانعكاس تابعان للماهية، وحينما تتضح الماهية، يحصل الاطراد والانعكاس ايضاً.

الغزالي يقول بأن الفهم الذي يُستحصل من الحد يُدعى بالعلم المفصل، اما العلم الذي يُستحصل من الاسم فقط، فانه مجرد علم جملي.

الغزالي يعلم تمام العلم بأن من المتعذر أحياناً العلم بجميع ذاتيات الشيء. ولذلك يتم اللجوء في مثل هذه الحالة إلى استخدام العوارض الشيئية بدلاً من الفصول الذاتية، ويُطلق حينذاك على مثل هذا التعريف اصطلاح «الرسم» الذي ينوب عن «الحد».

الغزالي يعتقد بوجود «مادة» و«صورة» للحد على غرار اعتقاده بوجود «مادة» و«صورة» للقياس. ويرى ان من المتعذر ادراك الحد الحقيقي للأشياء إلّا في بعض الحالات النادرة وبعد بذل الكثير من الجهد والمثابرة.

يعتقد الغزالي ان من الصعوبة جداً رعاية شرائط الحد الحقيقي، غير ان أصعب الامور وأشقها في هذا المضمار أربعة:

١ ـ معرفة واستخدام الجنس القريب

ولا شك في ان استخدام الجنس القريب في الحد، من الامور الضرورية، ولكن

هل بالامكان التأكد بأن ما يُستخدم في التعريف كـجنس قـريب، هـو أقـرب الأجناس حقاً ولا يوجد جنس أقرب منه؟

٢ ـ ذاتية الفصول

من المسلم به ان الفصول يجب ان تكون ذاتية في التعريف. ولكن بما ان اللوازم غير المفارقة، لا تفارق الشيء قط، كيف يمكن التمييز بين الفصول الذاتية واللوازم غير المفارقة؟

٣ ـ استخدام جميع الفصول الذاتية

يتفق رأي أهل المنطق على ضرورة استخدام جميع الفصول الذاتية للشيء في التعريف الحقيقي، ولكن هل بالامكان التأكد من استخدام جميع هذه الفصول في تعريف الشيء ولم يختف بعضها عن الأنظار؟

٤ ـ تقويم الفصل للنوع وتقسيمه للجنس

يتفق الجميع على ان الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس، ولكن حينما لا تراعى شرائط التقسيم، تُستخدم فـصول في الـتعريف لا تُـعد مـن الـتقسيمات الأوليـة للجنس، وهذا أمر لا يُستساغ في الحد التام والتعريف الكامل. فالجسم ـ مثلاً ـ قابل للتقسيم الى نامٍ وغير نام، وحساس وغير حساس، وناطق وغير نـاطق، غير ن تقسيم الجسم الى ناطق وغير ناطق لا يُعد تقسيماً أولياً.

وعليه لو استخدم أحد اصطلاح «الجسم الناطق» في تعريف الانسان، فلابد من القول: لا يُعد «الناطق» بالنسبة الى الجسم، فصلاً مقسماً أولياً، لأن تـقسيم الجسم الى ناطق وغير ناطق يصدق حينما نكون قد قسمناه قبل ذلك الى نامٍ وغير نام، والنامي الى حيوان وغير حيوان.

اذن اذا لم تتم مراعاة الترتيب اللازم في تـقسيم الامـور وتـبويبها، تـتعرض شروط الحد للخلل. ومن الواضح ان مراعاة الترتـيب في التـقسيم ليست أمـراً سهلاً.

هذه المجموعة من الاشكالات دفعت بالمتكلمين الى الاكتفاء بالمميز في حقل

الحد والتعريف. وتحدث الغزالي عن رأي المتكلمين قائلاً:

«ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا فيه إلّا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص ... وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود»[١].

وتوحي عبارة الغزالي هذه بأنه وفي ذات الوقت الذي يعتقد فيه بصعوبة الحصول على الحد الكامل، لا يتفق مع فكرة المتكلمين بهذا الشأن. فهو يعتقد ان بالامكان الحصول على الحد التام والتعريف الكامل للأشياء، رغم علمه ايضاً بصعوبة ذلك والمشكلات القائمة.

هذا المفكر الكبير يعتقد ان الأشياء التي يمكن تعريفها وتحديدها، كثيرة ولا نهاية لها، لأن العلوم التصديقية غير متناهية. كذلك، التصديق تابع للتصور، ويوجد في كل تصديق تصوران على اقل تقدير.

الغزالي أورد في كتاب «معيار العلم» بعض ألفاظ الحكماء واصطلاحاتهم وذكر حدودها وتعاريفها. وهي مقتبسة في معظمها من الالهيات والطبيعيات، ويتصل بعضها بالرياضيات أيضاً. فبين هذه المجموعة من الاصطلاحات ١٥ اصطلاحاً الهياً، و٥٥ اصطلاحاً طبيعياً، و٦ اصطلاحات رياضية. وهذه الاصطلاحات الستة يمكن استخدامها في الالهيات والطبيعيات ايضاً. وهذا يدل على انه أولى اهمية قليلة لاصطلاحات علم الرياضيات رغم الأهمية الفائقة التي يوليها لعلم الرياضيات.

وتحدث الغزالي عن دافعين دفعاه لذكر حدود وتعاريف الاصطلاحات الفلسفية، هما:

١ ـ حصول نوع من المهارة والقابلية للانسان من خلال ذكر هذه الحدود والتعاريف. والحصول على هذه المهارة امر مطلوب في مثل هذه الامور.

٢ ـ اتضاح معاني اصطلاحات الفلاسفة وألفاظهم.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٥.

ويؤكد الغزالي على ضرورة أن تـؤخذ الحـدود التي ذكـرها لاصـطلاحات الفلاسفة على انها شرح للاسم:

«فلتؤخذ هذه الحدود على انها شرح للاسم، فإن قام البرهـان عـلى انّ مـا شرحوه هو كما شرحوه اعتُقد حداً، وإلّا اعتُقد شرحاً للاسم»[١].

وتشير هذه العبارة الى اعتقاد الغزالي بنقص ادلة الحكماء بشأن الاصطلاحات التي انبرى لذكر حدودها وتعاريفها.

ومن هذه الاصطلاحات التي عرّفها الغزالي: «الخـلاء»، و«المـلاء». ويُـعرف «الخلاء» بأنه بعد غير قائم في المادة ويمكن ان تُفترض فيه ثلاثة أبعاد، ومن شأنه ان يمتلئ بالجسم أو يخلو منه. ويُعرف «الملاء» بأنه عبارة عن الجسم من حيث ان ابعاده تمنع دخول جسم آخر فيه.

هناك الكثير من التغيرات التي طرأت على حياة هذا المفكر الكـبير ادت الى حدوث تغيرات فكرية عليه في أكثر من مرة، ورغم ذلك ظل على روح العداء التي يحملها للفلاسفة ولم يتغير موقفه هذا ازاءهم على مدى حياته.

فحينما يهب لتكفير الفلاسفة تحت شعار الدفاع عن الاسلام، لم يخطر في باله ان من الممكن ان يظهر من يهاجم كتبه المنطقية تحت شـعار الدفـاع عـن العـقائد الاسلامية. وقد حدث هذا الامر بالفعل حينما هبّ تقي الدين ابو العباس أحمد بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨ هـ) في كتابه «الرد على المنطقيين» لتوجيه الانـتقاد الى الغزالي وأكثر من اي شخص آخر بفعل آثاره المنطقية.

وخلاصة بعض ما ذهب اليه ابن تيمية على هذا الصعيد ما يلي:

يعتقد بعض المتكلمين المسلمين ان فائدة الحد هي تمييز المحدود عـن غـيره. ودرك حقيقة المحدود من ناحية الحد، كلام ذهب اليه اتباع ارسطو وأخذ به بعض المسلمين على سبيل التقليد. ويعود طرح هذه المسألة في علم الفقه واصول الدين الى اواخر القرن الخامس واوائل القرن السادس على يـد جمـاعة مـتأثرة بآراء

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٦.

الغزالي. وللغزالي مقدمة منطقية في كتابه «المستصفى من علم الاصول» يتحدث فيها عن الحد وبلوغ المحدود متصوراً ان من لا يطلع على هذه المقدمة لا يمكن الاعتماد على علمه.

ويقول ابن تيمية ايضاً بأن الذي يثير العجب قيام الغزالي بتأليف كتاب يدعى «القسطاس المستقيم» يعتبر ما اورده فيه، من تعاليم الأنبياء، في حين اخذها من ابن سينا، وأخذها ابن سينا من ارسطو. وهذا يعني ان جميع الذين تحدثوا عن الحد والمحدود اخذوا افكارهم من الاسلوب اليوناني وابتعدوا عن طريقة علماء الاسلام(١).

ويرى ابن تيمية ايضاً ان بعض المتكلمين المسلمين لم يميزوا بين الفصل والعرض الخاص، ويحصرون فائدة الحد ضمن اطار حصول التمييز، وهم:

١ ـ ابو الحسن الأشعري.

٢ ـ القاضي ابو بكر الباقلاني.

٣ ـ اسحاق.

٤ ـ ابن فورك.

٥ ـ القاضي ابو يعلى.

٦ ـ ابن عقيل.

٧ ـ امام الحرمين أبو المعالي الجويني.

٨ ـ ابو الميمون النسفي.

٩ ـ ابو علي.

١٠ ـ ابو هاشم.

١١ ـ القاضي عبد الجبار.

وهؤلاء جميعاً من مشايخ الأشاعرة والمعتزلة.

---

(١) راجع: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ط الهند، ص ١٥ فما بعد.

وذكر ايضاً بعض شيوخ الكرامية مثل محمد بن الهيصم، وبعض متكلمي الشيعة مثل ابن نوبخت، وموسى، ونصير الدين الطوسي.

واستعان ابن تيمية بكلمات العديد من العلماء والمتكلمين لاثبات ما ذهب اليه.

ومما يجدر ذكره هو ان نصير الدين الطوسي وعلى العكس مما زعمه ابن تيمية يعتقد بوجود تفاوت بين الفصل والعرض الخاص، ولا يقصر فائدة الحد على حصول التمييز.

العارفون بآثار نصير الدين الطوسي المنطقية يعلمون بعدم صحة ما ذهب اليه ابن تيمية بهذا الشأن. ولا يُعرف المصدر الذي عوّل عليه ابن تيمية في الصاق هذا الرأي بالطوسي. والكلام الوحيد الذي يمكن قوله دفاعاً عن ابن تيمية هو انه ربما خلط بين نصير الدين الطوسي وأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي صاحب كتابي «التهذيب» و«الاستبصار»، والمعروف بشيخ الطائفة.

وبحث ابن تيمية القضايا المتصلة بالحد في مقامين دعا الأول بالسلبي والثاني بالايجابي.

السلبي هو قول أهل المنطق ان التصورات غير البديهية لا تُستحصل إلّا عن طريق الحد.

الايجابي هو قول أهل المنطق ان الحد هو الشيء الذي يفيد العلم بالتصورات.

وأثار ابن تيمية أحد عشر اشكالاً على الحد المنطقي في المقام السلبي، خلاصتها ما يلي:

الأول، مثلما يجب على الفرد ان يقيم دليلاً لاثبات ادعائه الايجابي، لابد ان يقيم البرهان أيضاً لاثبات ادعائه في نفي الامور. وهذا الكلام يصح، حينما لا يكون الذي يُنفى من بين البديهيات.

وفي مثل هذه الحال لو زعم أحد ان التصورات المطلوبة لا تتحقق إلّا عن طريق الحدس، فقد زعم قضية سالبة ليست من جملة البديهيات، ولم يقم دليل على اثباتها. وينظر اهل المنطق الى هذه القضية على انها اساس للعلوم، في حين

تُعد قولاً بدون علم. اذن كيف يُعد القول بدون علم أساساً وميزاناً للعلوم؟

الثاني، حينما يتحدث علماء المنطق عن الحق، فهم يدلون بحديث لا يدل على ماهية المحدود. وهذا في الواقع تفصيل للشيء الذي يُعد مفاد الدلالة الاجمالية لاسم ما. وعليه فالحد ليس سوى قول الحاد لا غير. ولو عرّف قولُ الحاد المحدودَ بحد آخر، يُصبح نقل الكلام فيه حداً، الأمر الذي ينتهي الى الدور والتسلسل. أما اذا لم يوجد حد آخر، بطل ادعاء أهل المنطق لأنهم يقولون: التصورات لا تحصل وإلّا عن طريق الحد.

الثالث، يعرف اهل العلم والصناعة في كل امة ما يحتاجون اليه بدون التباحث في مسألة الحد المنطقي. فلا نعرف من رواد العلوم أحداً أشغل نفسه في دراسة الحد المنطقي، رغم انهم جميعاً يتصورون مفردات علومهم. ومن هنا ندرك تعذر تصور المفردات بدون حدود منطقية.

الرابع، منذ ظهور المنطق والى الآن، لم يعرف الناس حداً منطقياً صحيحاً ثابتاً. فعلى صعيد أظهر الأشياء ـ اي الانسان ـ اعتبروا حدّه المنطقي هو «حيوان ناطق»، بينما ثمة اشكالات كثيرة موجهة لهذا الحد، ناهيك عن سائر الحدود.

واتجه اهتمام متأخري علماء النحو نحو الحد وذكروا للاسم نحو ٧٠ حداً، غير انها جميعاً تواجه اشكالاً. وذكر علماء علم اصول الفقه للقياس ما يربو عن ٧٠ حداً واجهت جميعها الاعتراض. والحدود الواردة في كتب الفلاسفة والمتكلمين لا تخلو هي الاخرى من إشكال وقلما هناك اعتراف بصحة بعضها.

لذلك اذا كان تصور الامور متوقفاً على الحدود المنطقية، كان المفروض ان الناس لم يفهموا شيئاً منها حتى هذه اللحظة، لأن التصديق فرع على التصور، وحينما لا توجد التصورات لا يتحقق التصديق أيضاً. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه المقدمات هي: ينبغي ألا تكون لدى الناس معرفة بالعلوم، وهذه سفسطة كبرى.

الخامس، يتحقق تصور الماهية في نظر علماء المنطق عن طريق الحد. والحد

يتألف من الذاتيات المشتركة والمختصة التي تُدعى بالجنس والفصل. ومن جانب آخر يعترف المنطقيون بأن الحصول على مثل هذا الحد، أمر مستحيل أو في منتهى الصعوبة. وعليه لا يتحقق ادراك الحقائق بشكل دائم، أو على الأقل في غالب الاوقات. في حين ان الذي يجري بين الناس امر غير هذا، وتظهر الحقائق قابلة للتصور. لذلك يمكن القول بأن من الممكن الحصول على التصورات بدون حد.

السادس، يتحقق الحد الحقيقي عند أهل المنطق، على صعيد المركبات الخارجية، لأن المركبات الخارجية عبارة عن انواع ذات جنس وفصل حقيقيين. وعليه فالموجودات التي ليست مركبة في الخارج كالعقول وسائر البسائط، غير قابلة للتعريف، في حين من المطلوب ادراكها وتصورها. ومن هنا يمكن ان ندرك امكانية تحقق التصورات المطلوبة بدون حد منطقي.

ابن تيمية يؤكد اذا كان ممكناً تصور العقول الكلية بدون حد منطقي، فمن السهل جداً ادراك تصور الموجودات في هذا العالم، لأنها أقرب الى الحس ويمكن مشاهدة افرادها.

ويؤكد ابن تيمية ايضاً ان ما يدعوه الحكماء بالماهية، عبارة عن شيء قابل للافتراض في الذهن ولا يتحقق في عالم الأعيان. ومن المسلَّم به هو ان ما هو قابل للفرض في الذهن، تابع فقط لذهن الذي افترضه، لذلك لا يمكن عدّ الحقائق الموجودة تابعة له.

السابع، سامع الحد، يسمع دائماً نوعاً من الحد المؤلَّف من سلسلة من الألفاظ التي يدل كل لفظ منها على معنى. وعليه اذا لم يعلم السامع قبل سماع الحد، مفردات الألفاظ ودلالاتها على المعاني المفردة، من المتعذر عليه فهم الكلام. كذلك العلم بأن اللفظ دال على المعنى، مسبوق بتصور ذلك المعنى. لذلك اذا لم يكن لأحد علم بالمعنى ومسمى الألفاظ، فلن يكون لديه علم بدلالة الألفاظ على المعاني والمسميات. وعليه من يتصور اللفظ ومعناه قبل سماع اللفظ، ليس بمقدوره أن يقول بأنه تصور المعنى عن طريق سماع اللفظ لأن هذا الكلام يستلزم الدور

الباطل.

ويرد هذا الاشكال ايضاً على دلالة الاسم على المسمى، اذ مثلما يدل الاسم على المعنى المفرد، فالحد لا يدل سوى على المعنى المفرد أيضاً. والاختلاف الوحيد بين الاسم والحد هو ان الحد يفصّل شيئاً يدل عليه الاسم على سبيل الاجمال. ومحصلة هذا الكلام هي: ان الحد ليس سوى اسم واحد أو اثنين أو ثلاثة أسماء.

ويستند ابن تيمية في نهاية الاشكال السابع على الحد المنطقي الى آية قرآنية تتحدث عن تعليم الأسماء، ويرى ان تعليم الأسماء في القرآن هو ذات تعليم الحدود، ودلالة الحدود هي نفس دلالة الأسماء.

المطلعون على تاريخ الفلسفة يعلمون بأن لفكرة «الاسمية»[١] خلفية طويلة في العالم الغربي. ويذهب اصحاب هذا المذهب الى اعتبار الكليات والحقائق مجرد أسماء فحسب.

ولم تكن هذه النظرية غريبة على تاريخ الفكر الاسلامي، ولسنا في معرض الحديث عن الشخصيات التي تبنتها، ولكن يمكن ان نقول بأن ابن تيمية، أحد هذه الشخصيات واكثرها تطرفاً على هذا الصعيد، لأنه حينما يعتبر الحد الحقيقي مجرد اسم لا غير، فلابد من القول بأنه قد هبط بالكليات والحقائق الى مرتبة الاسم، وهو ذات ما يذهب اليه الاسميون.

الثامن، اذا كان الحد المنطقي مجرد قول الحاد فيمكن القول اننا لا نحتاج الى الألفاظ في تصور المعاني، لأن المتكلم بمقدوره تصور معنى ما يقوله بدون الاستعانة باللفظ. والمستمع كذلك بمستطاعه تصور المعاني بدون اي تخاطب. وعليه كيف يقال بتعذر تصور المفردات بدون الحد المنطقي الذي هو عبارة عن قول الحاد أو قول الشارح.

التاسع، الموجودات القابلة للتصور، يمكن تصورها اما عن طريق الحواس الخمس الظاهرية أو عن طريق المشاعر الباطنية. فأمور من قبيل الطعم، واللون،

(١) Nominalisme.

والأجسام الحاملة لهذه الصفات، تُعد جزءاً من التصورات الاولى، وامور من قبيل الحب، والعداوة، والشبع، والجوع، والسرور، والحزن، وغيرها، تُعد جـزءاً مـن التصورات الثانية.

وقد يؤخذ كل نوع من هذه التصورات بشكل معين ومحدد أحياناً، وقد يؤخذ بشكل عام ومطلق في أحيان اخرى، ولكـن الحكـم الكـلي بشأن جمـيع هـذه التصورات هو ان الانسان ليس بحاجة الى الحد وقول الشارح من اجل الحصول عليها.

اذن فالمرء يحصل على التصورات عن طريق الحـواس الظـاهرية والمشـاعر الباطنية. واذا لم يحصل على شيء بشكل مباشر، فبمقدوره معرفة ما يشاهده عن طريق القياس والاعتبار.

العاشر، سامع الحد بمقدوره إبطاله عن طـريق النـقض أو المـعارضة. ومـن الواضح ان كلاً من النقض والمعارضة لا يتحقق إلّا بعد تـصور المحـدود. ولذلك بالامكان ادراك تعذر تصور المحدود بدون الاستعانة بالحد.

الحادي عشر، يعترف علماء المنطق بأن بعض التصورات ضرورية وبـديهية، ولا يحتاج المرء للحد المنطقي لمعرفتها. لأنها لو كانت جميعاً اكتسابية لواجهنا الدور أو التسلسل. وآنذاك يمكن القول بأن بديهية أو نظرية العلم، من الامور النسبية والاضافية، كما هو الحال في القضايا اليقينية أو الاضافية. فقد يحصل لدى زيد ـ مثلاً ـ يقين بقضية ما، في حين لدى عمرو مظنة بها.

اذن من الممكن ان تُعد بعض المعاني بديهية وضرورية لشـخص مـا، وذات طابع نظري لشخص آخر. وقد يكون شيء ما حسياً عند شخص، وخبرياً عند شخص آخر.

طبعاً الكثير من المفكرين يخالفون هذه الفكرة ويعتقدون بأن الضروريـة أو النظرية في العلوم، ليست أمراً اضافياً. فما هو ضروري، ينبغي ان يكون ضرورياً عند جميع الناس، وما هو نظري ينبغي ان يكون نظرياً عند الجميع أيضاً.

ويعارض ابن تيمية رأي هؤلاء ويعتبره خطأً فاحشاً ويقول بأن الذي يشاهد الوقائع والأحداث في الزمان والمكان، تُعد هذه الوقائع بالنسبة اليه حسيات ومشاهدات. وقد يطلع البعض الآخر عليها ليس من خلال المشاهدة وانما عن طريق الأخبار المتواترة، ولذلك تُعد هذه الأحداث بالنسبة لهؤلاء الأشخاص من المتواترات. وقد يطلع فريق آخر عليها عن طريق الخبر الظني فتُعد بالنسبة اليهم من الظنيات.

وهناك فريق آخر لم يسمع بها قط فتُعد بالنسبة لهذا الفريق من المجهولات.

ويقول ابن تيمية ايضاً بأن الوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للامور العقلية، لأن الناس يختلفون بشأنها كثيراً. والتفاوت بينهم في الادراكات العقلية الى درجة بحيث ليس بالامكان تعيين طرفيها. فقد يبدو حكم من الأحكام في نظر البعض بديهياً وضرورياً، وفي نظر آخرين مشكوكاً، بينما ينظر اليه فريق آخر بعين الرفض والانكار.

ويؤكد ابن تيمية على ان هذا الكلام ينطبق على كل من التصورات والتصديقات.

ثم ينتهي ابن تيمية بعد ذلك الى القول: اذا كان الادراك أمراً نسبياً واضافياً، فقد ينظر البعض الى شيء ما على انه نظري واكتسابي، وينظر اليه غيرهم على انه ضروري وبديهي. وفي مثل هذه الحالة لا يجد الناس في أنفسهم حاجة الى الحد.

وقد يقول قائل: ولكن الأفراد الذين لا يرون هذه الامور بديهية، هم بحاجة الى الحد لادراك التصورات.

ويرد ابن تيمية على هذا الكلام قائلاً:

صحيح ان بعض الامور البديهية، غير بديهية لكثير من الناس، ولكن قد تكون الأسباب التي جعلت هذه الامور بديهية لبعض الأفراد، قد تتحقق لدى البعض الآخر أيضاً، لذلك لا يمكن الادعاء بشكل مطلق ان التصورات المطلوبة لا تتحقق إلّا عن طريق الحد.

ونحن لسنا في معرض مناقشة هذه الاشكالات التي أثارها ابن تيمية ودحض هذه الأفكار التي لا تقوم على أساس، ونكتفي بالقول فقط بأنه لم يتأمل بما فيه الكفاية في الأفكار التي عرضها ولم يلتزم بلوازمها، كقوله بنسبية واضافية العلم البديهي والنظري.

معنى النسبية عنده هو ان البداهة ليست أمراً واقعياً، وانما توجد وتنعدم بحسب حالة الأشخاص. ويصدق هذا الكلام أيضاً على الشك واليقين في الامور وكذلك محسوسيتها ومظنونيتها. اي ان ابن تيمية لا يعتبر يقين الأفراد أمراً واقعياً، اذ من الممكن ان يكون يقينهم في شيء ما، شكاً أو لا وجود له اطلاقاً عند غيرهم. أو يمكن ان يتحول اليقين الى شك في لحظة اخرى.

والأمر القابل للذكر هو: بما أن جميع الامور عند ابن تيمية نسبية واضافية، فلا يوجد معيار للصحة والبطلان وليس بمقدور أحد أن يقول بأن يقين صاحب اليقين معتبر، وشك الشاك فيما هو يقيني باطل، اذ لا وجود للحد الذي يمكن ان يميز بين الصحة والبطلان، والحق والباطل، وخضوع جميع الامور للطابع النسبي.

وسبق أن ذكرنا بأن ابن تيمية بحث جميع الامور المتعلقة بالحد في مقامين. وما سبق ان استعرضناه متصل بالمقام الأول، اي السلبي. اما في المقام السلبي فقد أثار السؤال التالي:

هل يمكن تصور الأشياء بواسطة الحدود؟

ويجيب على هذا السؤال بالنفي، لأنه يعتقد بأن فائدة الحد ليست تصور الشيء المحدود ومعرفة حقيقته، وانما الشيء الوحيد الذي يمكن استحصاله عن طريق الحد هو حصول الامتياز بين المحدود وغير المحدود.

ويشير ابن تيمية الى رأي الغزالي القائل بصعوبة بلوغ الحد ويقول بأن هذه الصعوبة تبرز حينما نعتبر فائدة الحد تصور المحدود ودرك حقيقته.

ابن تيمية يعتبر الحد المنطقي صناعة وضعية اصطلاحية ولم يعتبرها جزءاً من الامور الحقيقية والعلمية. وذهب أبعد من ذلك ايضاً حينما اعتبر الحد المنطقي

خلافاً لصريح العقل.

ابن تيمية يعتقد بأن العلوم العقلية تتضح للانسان عن طريق الفطرة ولا تتوقف على الوضع الذي يدوّن بواسطة شخص ما. ويقول بأن جمهور العقلاء يعرفون الحقائق دون ان يكونوا في حاجة الى القوانين التي وضعها أرسطو.

ويمضي ابن تيمية في ذم الغزالي لاعتقاده بالحد المنطقي بنفس المستوى الذي يثني فيه على الامام فخر الدين الرازي، لأنه قال في كتاب «المحصل»: التصورات لا تُستحصل عن طريق الاكتساب.

ويعتقد كذلك بأن بعض الناس قد خلطوا الحدود المنطقية بعلوم الأنبياء، وكبروا مسألة الحد، وادعوا انهم اصحاب باع في هذا المضمار، في حين لا يُعد عملهم سوى مضيعة للوقت وانهاكاً للذهن، ومجرد ثرثرة لا غير.

ويقول بأن الحد المنطقي لا يفيد المعرفة سواء كان مفرداً أو مركباً، في حين يعتبر بعض المنطقيين الحد المنطقي عبارة عن جملة، ويعتبره آخرون مجرد مفرد مفيد، دلالته على المحدود كدلالة الاسم على المسمى، وهو ذات ما يدعى بالمركب التقييدي.

وينسب ابن تيمية الرأي الأول للغزالي، والثاني للفخر الرازي. ويرى ان التفاوت الوحيد بين الاسم والحد هو ان الحد تفصيل للشيء الذي يدل عليه الاسم. ويقول ان من لا يتصور المسمى، فليس بمقدوره تصوره عن طريق الاسم فقط. ولذلك قيل: ليس المراد بالألفاظ دلالة اللفظ المفرد على معناه فقط، اذ مادام المعنى الذي يوضع له اللفظ المفرد غير معلوم، تبقى دلالته غير معلومة ايضاً. كما ان هذا المعنى لا يُعرف بدون معرفة اللفظ ايضاً، لذلك قيل اذا كان المراد بوضع الألفاظ، مجرد استخدام المعاني المفردة، لواجهنا مشكلة عويصة.

ويستنتج ابن تيمية مما سبق ان الاسم المفرد لا يُعد كلاماً مفيداً في نظر أي أحد من أهل الأرض والسماء، واذا استُخدم الاسم المفرد في بعض الأحيان، فلابد

من القول بوجود ضمير مقدر الى جانبه، أو ان المراد من استخدامه هو نوع من التنبيه والاشارة، كحصول مثل هذه الأهداف من الأصوات أحياناً.

وحينما يقول ابن تيمية بأن الاسم المفرد لا يُعد كلاماً مفيداً حتى في نظر أهل السماء، قد يبدو كلامه هذا لا معنى له، ولكن يبدو انه يعني ان الفاظ وكلمات القرآن مشمولة بهذا الحكم. ولذلك لا يجيز ذكر اسم «الله» بشكل مفرد معتبراً مثل هذا السلوك بدعة[١].

وهكذا يتضح ان ابن تيمية لا يقول بدلالة اللفظ المفرد، معتبراً تقسيم الدلالة الى تصورية وتصديقية تقسيماً غير صحيح.

بعض المفكرين يعتبرون الدلالة التصورية احدى اقسام الدلالات ويقول بأن هذه الدلالة هي بالشكل الذي بمجرد ان يسمع الانسان اللفظ ينتقل ذهنه اليها، حتى وان قيل ذلك اللفظ على سبيل السهو. كما يعتبرون الدلالة التصورية معلولة للوضع، ولذلك يعتبرون معرفة السامع بالوضع، أساساً ومنشأ لهذه الدلالة، ولا تأثير لارادة المتكلم فيها، لأن الدلالة منحصرة في الدلالة التصديقية، وما يُدعى بالدلالة التصورية ليس إلّا من قبيل التشبيه والمجاز، ولا يُعد دلالة في حقيقة الأمر. كما ان تداعي المعاني، أمر يتحقق مع أقل مناسبة.

ويُعد نصير الدين الطوسي من اوائل الذين اعتبروا الدلالة تابعة للارادة وحصروها على التصديق.

وبحث علماء علم اصول الفقه الدلالة التصديقية وأقاموها على اربعة مبادئ هي:

١ ـ احراز كون المتكلم في مقام البيان والافادة.

٢ ـ التصديق بأن المتكلم لا يتحدث على سبيل الهزل والمزاح.

٣ ـ احراز علم المتكلم بمعنى كلامه، وانه يتحدث به عن قصد.

---

(١) راجع كتاب: الرد على المنطقيين، ط بومبي، ص ١٤ ـ ٣٦.

٤ ـ عدم وجود قرينة تدل على خلاف الموضوع له[١].

هذه المبادئ الأربعة، من مبادئ الدلالة التصديقية، ولا علاقة لها بالدلالة التصورية.

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ١، ص ١٨.

الذاتي والعرضي في الكليات الخمسة

سبق أن ذكرنا بأن الحد الحقيقي يتألف دائماً من ذاتيات الشيء، لذلك من أجل ان يتضح حد الشيء لابد اولاً من معرفة ذاتياته. وحينما يعرف الانسان ذاتيات الشيء يتضح التفاوت فيما بين الذاتي والعرضي ايضاً.

الغزالي أثار هذه الفكرة في كتاب «معيار العلم»، ودرس العلاقة بين بعض المعاني والمعاني الاخرى. وأورد ثلاثة أمثلة لتوضيح معنى الذاتي والعرضي، يمكن استعراضها بالشكل التالي:

بمقدورنا ان نجعل الانسان موضوعاً ونحمل عليه ثلاثة معان متفاوتة بشكل منفصل. فيمكننا ان نقول: هذا انسان ابيض، وهذا انسان حيوان، وهذا انسان وُلد من امرأة. ولا شك في ان نسبة هذه المعاني الثلاثة الى الانسان ليست واحدة، ويُلاحظ فيها تفاوت جدير بالملاحظة، لأن البياض أمر يمكن فصله عن الانسان في عالم الفرض والتصور، في حين يظل الانسان انساناً ولا يطرأ عليه أي خلل بفعل ذلك. لذلك يمكن القول بأن وجود البياض ليس شرطاً للانسانية، وتتحقق هذه الانسانية بدونه ايضاً. وهذا المعنى من جملة المعاني التي تُدعى على صعيد الانسان بالعرض المفارق.

والوضع ليس على هذا المنوال في المثال الثاني، أي حمل الحيوان على الانسان،

لأن الحيوانية ضرورية للانسان، وما لم يتضح معنى الحيوانية، فلا يتضح معنى الانسان. وعليه فالحيوانية داخلة في مفهوم الانسان بشكل ضروري، وهذا هو نفس ما يُعرف بالذاتي في باب ايساغوجي أو الذاتي المقوم.

غير ان الوضع يختلف بالنسبة للمثال الثالث لأنه حينما يقال: «هذا انسانٌ وُلد من امرأة»، فان نسبة هذا المعنى الى الانسان ليست كنسبة الحيوانية الى الانسان. والدليل على ذلك هو ان بالامكان ادراك معنى الانسان وحقيقته ونسيان ولادته من امرأة كلياً. وعليه لا يترتب فهم معنى الانسان على علمنا بولادته من امرأة، في حين ليس بمقدورنا ادراك حقيقة الانسان بدون ادراك معنى الحيوان.

وهنا يثور السؤال التالي: اذاً ما هو التفاوت بين المعنيين الأول والثالث؟

والاجابة هي يمكن القول بشأن المعنى الاول: البياض شيء يمكن ان يُفصل عن الانسان أحياناً، في حين لا يمكن القول بشأن المعنى الثالث: الولادة من المرأة شيء يمكن ان يُفصل عن الانسان. وهذا المعنى هو ذات ما يُدعى بالعرض اللازم.

طبعاً المعنى الثاني ـ اي الذاتي المقوم ـ غير قابل للانفصال عن الانسان قط، ويختلف عن المعنى الثالث باتصافه بخصوصية التقويم. ولذلك يدعى المعنى الثالث باللازم والمعنى الثاني بالذاتي المقوم.

وعلى هذا الضوء يمكن ان يقال: ان اي معنى منسوب الى شيء لا يخرج من أحد الاقسام الثلاثة التالية:

١ ـ عرض مفارق.

٢ ـ ذاتي مقوم.

٣ ـ عرض لازم.

وقد يقال: ان الاختلاف بين العرض المفارق والذاتي المقوم واضح، غير ان الاختلاف بين الذاتي المقوم والعرض اللازم غير واضح الى حد ما، وذلك لأن كليهما غير قابل للانفصال عن الشيء.

الغزالي ومن أجل ان يسلط الضوء على هذا الاختلاف بين ذاتيات الشيء

وعرضه، قدّم معيارين. إلّا انه اشار قبل تحدثه عن هذين المعيارين الى رأي المتكلمين في هذا المضمار ايضاً.

المتكلمون يطلقون على لوازم الشيء اصطلاح «توابع الذات» احياناً، واصطلاح «توابع الحدوث» في أحيان اخرى. والمعتزلة يتصورون ان توابع الحدوث لا تتعلق بها القدرة، مستعينين في رأيهم هذا بتحيزية الجوهر. ومعنى هذا الكلام هو ان الجوهر حينما يقع مجعولاً، يُعد التحيز من لوازمه، وهذا امر لا يتعلق به الجعل.

ويعبر الغزالي بصراحة عن عدم قبوله للرأي المعتزلي دون ان يدخل في مناقشته. ويرى ان المعيار الاول في مضمار الاختلاف بين الامر الذاتي والعرض اللازم هو: لو لزم شيء شيئاً آخر ولم ينفك أو ينفصل عنه في الوجود، وظل مفهوم الشيء على حاله حتى لو نُزع هذا الشيء الملازم في عالم الفرض والتقدير، عُد الملازم عرضاً لازماً. فنحن نعلم ان الانسان انسان، كذلك نعلم ان الجسم جسم. ولو انتزعنا في عالم الفرض والتقدير المخلوقية من الاثنين، فلن يطرأ أي خلل على كون الانسان انساناً، والجسم جسماً. ولذلك تُعد المخلوقية من لوازم الانسان والجسم. ولكن لو نزعنا في عالم الفرض والتقدير الحيوانية من الانسان، لما كان بمقدورنا فهم الانسان، وذلك لضرورة فهم معنى الحيوان من أجل فهم معنى الانسان.

وعليه يمكن القول: ما هو غير قابل للرفع عن الشيء لا في الوجود ولا في الفرض والتقدير عُد ذاتياً؛ وما هو قابل للرفع عن الشيء في الوجود وفي الفرض والتقدير، عُد عرضاً مفارقاً؛ وما هو قابل للرفع في عالم الفرض وغير قابل للرفع في الوجود، عُد عرضاً لازماً.

هذا المعيار وان كان مفيداً في كثير من الموارد، إلّا انه غير قابل للصدق في جميع الموارد، لأن لزوم بعض اللوازم بيّن وواضح الى درجة بحيث يتعذر رفعها عن الشيء حتى في عالم الفرض والتقدير.

فعلى سبيل المثال، يلزم كل عدد من الاعداد ان لا يساوي غيره، ولا شك في ان هذا المعنى لا يُعد من ذاتيات العدد، ورغم ذلك ليس بمقدور الانسان ان يفصله عن العدد في عالم التقدير. وعلى هذا الاساس لا يعتبر الغزالي هذا المعيار مطرداً ولذلك اولى اهتمامه نحو المعيار الآخر.

في هذا المعيار الثاني يُعد السبق والتقدم في التعقل ملاكاً للتمايز بين الذاتي واللازم. فحينما ننظر الى نسبة الحيوان الى الانسان ندرك بوضوح تعذر درك معنى الانسان قبل ان نكون قد أدركنا معنى الحيوان. في حين يمكن ان يخضع الانسان للتعقل بدون ان يكون من الضروري ادراك لوازمه. ويصدق هذا المعيار في جميع الموارد، ويمكن عن هذا الطريق التمييز بين الذاتيات واللوازم.

ويثير الغزالي قضية اخرى يذهب فيها الى التمييز بين اللازم الوجودي واللازم الضروري. ويعتبر هذا التمييز أمراً دقيقاً. والأمر الدقيق هو انه جمع بين لفظي اللزوم والاتفاق، وعد لزوم الشيء، على سبيل الاتفاق؛ اي ان سواد بشرة زيد ـ مثلاً ـ وان كان لازماً بالنسبة الى وجوده، إلّا انه ليس سوى اتفاق بالنسبة لنوع الانسان[١].

ولربما توحي نظرية «الحظّ والقول بالاتفاق» المنسوبة الى الحكيم ذيمقراطيس، بهذا المعنى.

وتُعد مسألة الضرورة والاتفاق وكذلك الوجوب والامكان، من المسائل الأساسية التي تؤلف محور الكثير من المسائل.

مسألة الوجوب والامكان ذات تحولات كبيرة في تأريخ الفكر الاسلامي لا مجال لاستعراضها، ونكتفي بالقول ان صدر المتألهين الشيرازي تعامل مع هذه القضية بشكل آخر في حكمته المتعالية، وفتح فصلاً جديداً في هذا الباب من خلال طرح الامكان الفقري والوجود الرابط.

ما عدّه الغزالي ضرورياً ولازماً على هذا الصعيد، بحثه الحكماء بشكل آخر

---

(١) معيار العلم في المنطق، ص ٦٧.

وقالوا: العارض إما عارض وجود أو عارض ماهية. وقسموا عارض الوجود الى قسمين:

١ ـ عارض الوجود الذهني.

٢ ـ عارض الوجود الخارجي.

عارض الوجود الخارجي من قبيل عروض الحرارة والبرودة والسواد والبياض على الجسم. وعارض الوجود الذهني من قبيل عروض الصفات النفسانية على النفس الناطقة.

ويُعد عروض الكلية على الماهيات الذهنية، عارض وجود ذهني لأن الكلية حينما تعرض على الماهية، توجد تلك الماهية بالوجود الذهني.

بتعبير آخر: الكلية تعرض على الشيء في الذهن فقط، ولا يعد الخارج ظرفاً لتحقق الكليات قط. وعارض الماهية هو العارض الذي يعرض على ذات الماهية بدون ملاحظة الوجود، وان انعدمت الماهية بدون وجود خارجي وذهني. اي لو كان بمقدورنا ان نتصور الماهية بدون اي وجود ذهني وخارجي، يُعد ما يعرض عليها، عارض الماهية.

يتصور البعض ان عارض الماهية هو عارض أحد الوجودين الذهني والخارجي. فاذا كان المراد هو العروض بنحو القضية الحينية، ينبغي القول بأن كلامهم معتبر، لأن عارض الماهية هو عارض احد الوجودين الذهني أو الخارجي حين وجود الماهية. غير ان وجود الماهية لا يُعد شرطاً لهذا العروض.

وأثار محمد جعفر اللاهيجي هذه الفكرة في شرح رسالة المشاء فقال:

«عارض الوجود، أي عارض الماهية باعتبار الوجود. وعارض الماهية اي عارضها مع عدم اعتبار الوجود»[1].

ويعتقد الباحثون ان عروض الفصل على الجنس وعروض التشخص على النوع، من الموارد التي يجب عدّها عوارض الماهية. فحينما يقال الفصل يعرض على

---

(١) شرح رسالة المشاء، ط جديدة، ص ٦٢.

الجنس فلا يراد بذلك ان الجنس يتحقق لديه بدون الفصل نوع من التحصل الوجودي في خارج أو داخل الذهن، بل المراد هو ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس وان اتحدا من حيث الوجود.

والوضع على هذا المنوال ايضاً على صعيد الوجود والماهية، اي حينما يقال الوجود عارض على الماهية فهذا لا يعني ان الماهية بدون الوجود لديها نوع من التحصل والتحقق لأن التحصل متعلق بالوجود، وليس بالمستطاع التحدث عن التحصل والتحقق بدون الوجود.

اذن عروض الوجود على الماهية، ليس سوى تحليل عقلي، ويُعد الاتحاد فيما بينهما من قبيل الاتحاد بين المرآة والمرئي.

ما ذُكر في مطلع هذا المبحث يتعلق بالذاتي في باب الايساغوجي أو الكليات الخمسة. وتحدث الغزالي في موضع آخر من كتاب «معيار العلم» حول الذاتي في البرهان ايضاً وأفرد له فصلاً يحمل عنوان «معنى الذاتي والأولي» وقال بأن الذاتي يتحقق في موضعين:

الأول، حينما يؤخذ المحمول في حد الموضوع ويُعد مقومه. فحينما يقال «الانسان حيوان»، فالحيوان: محمولٌ أُخِذ في تعريف الموضوع وعُد مقوماً له.

الثاني، حينما يؤخذ الموضوع في حد المحمول، أي عكس الموضوع الأول. فحينما يقال «بعض الحيوان انسان»، فالموضوع الذي هو حيوان، أُخِذ في حد محمول هذه القضية، وعليه لا يمكن عد العلاقة بين شيئين لم يُؤخذ أحدهما في حد الآخر، علاقة ذاتية(١).

ويعتبر الغزالي مثال «الأفطس»، من بين الموارد الذاتية، لأنه حينما يقال: «أنفُ زيد أفطس»، فقد أُخذ معنى الأنف في تعريف الفطوسة، وهذا هو ذات معيار الذاتي في باب البرهان.

وفي هذه الحال يمكن القول: الذاتي في باب البرهان، هو عبارة عن دخول معنى

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٨٣.

الموضوع أو أحد مقوماته وأجزائه الحدية كالجنس أو الفصل أو جنس الجنس أو فصل الجنس أو احد العوارض الذاتية، في تعريف المحمول.

ولابد من الالتفات الى ان الذاتي في باب البرهان أعم من معنى الذاتي في باب الكليات الخمسة، لأن الذاتي في باب البرهان يشمل الذاتي في باب الكليات الخمسة وغيره ايضاً. في قضية «الانسان حيوان»، يعد الحيوان بالقياس الى الانسان ذاتياً في باب البرهان وكذلك أحد الكليات الخمسة ومقوماً ذاتياً للانسان. في حين تُعد قضية «مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة» من موارد الذاتي في باب البرهان ولا تعد من موارد الذاتي في باب الايساغوجي.

الغزالي اذن يولي أهمية ليس للذاتي في باب الايساغوجي فقط وانما للذاتي في باب البرهان ايضاً. ومعنى هذا انه ينظر بعين الاعتبار ليس للبرهان والنظر فقط وانما للحدود والتعاريف المنطقية ايضاً.

وسبق ان ذكرنا بأن الحدود والتعاريف المنطقية تتألف من جنس وفصل؛ والجنس والفصل، جزء من الكليات الخمسة. ومن لديهم اطلاع على التراث الفلسفي يعلمون ان موضوع «الحدود والرسوم» كان مثاراً بين المفكرين المسلمين، وأن هناك مصنفات ورسائل فيه. ويُعد جابر بن حيان الكوفي، والكندي، واخوان الصفا، وابن زكريا الرازي، والفارابي، وابن سينا، من رواد هذا الطريق. وسلك الغزالي هذا الطريق أيضاً، وعد الحد والتعريف أساساً لاكتشاف الماهيات.

ومن الجدير بالذكر هو ان اهتمام الغزالي بقضية التعريف والحد المنطقي ليس عملاً سهلاً، لأنه قد اختلف من خلال هذا الموقف عن الكثير من المتكلمين لاسيما بعض مشايخه.

وتطرقنا فيما تقدم الى رأي المتكلمين المسلمين في القرون الاولى في هذه القضية، واستعرضنا الانتقادات التي وجهها ابن تيمية بهذا الشأن، ويجدر بنا أن ننوه هنا الى ان بين المفكرين الغربيين المعاصرين من لا يعتبر الحد والتعريف أساساً للكشف عن الماهيات، وانصراف هؤلاء الى اسلوب التجربة بدلاً من

تحدثهم عن الذات والذاتيات.

وحينما يبحث الغزالي التفاوت بين الذاتي والعرضي، ويعتبر استخدام الامور الذاتية أمراً لازماً في الحد الحقيقي للأشياء، يسلك في الواقع سلوك المنطقي الذي يأخذ باسلوب التفكير البرهاني، وينسجم ضمن هذا الاطار مع ابن سينا وسالكي مسلكه.

الكثيرون يعتبرون المنطق جزءاً من الفلسفة، والمنطقي فيلسوفاً. بينما هناك أيضاً من يعارض هذه الفكرة ويميز المنطق عن الفلسفة. والواقع انه كان هناك نزاع حول هذه المسألة قبل الاسلام وكذلك في العصر الاسلامي.

فالرواقيون من بين الذين يتحدثون بصراحة كاملة عن عد المنطق جزءاً من الفلسفة. والمشاؤون ومن بينهم الاسكندر الافروديسي سعوا للبرهنة على ان المنطق ليس جزءاً من الفلسفة. ونلمح هذا النزاع بين المنطقيين والفلاسفة المسلمين ايضاً. فابن سينا ورغم اعتقاده بعدم جدوى اثارة هذه المسألة، لم يحجم عن ابداء الرأي فيها، لذلك هبّ لتسليط الضوء على معنى الفلسفة محاولاً وضع حد للصراع القديم في هذا المضمار[١].

الفلسفة من وجهة الكثير من المفكرين عبارة عن العلم بحقائق الأشياء من حيث هي موجودة، وقابلة للتقسيم الى قسمين: خارجي وذهني، ولذلك لا يُعد المنطق جزءاً من الفلسفة، وانما هو من أدوات التفكير. فيما ينظر آخرون الى الفلسفة على انها تشمل كل بحث نظري. وفي مثل هذه الحال يُعد المنطق جزءاً من الفلسفة وكذلك أداة لسائر اجزائها.

وعلى ضوء ما سبق نرى ان الغزالي قد انخرط في صفوف الفلاسفة من خلال اتخاذه اسلوباً منطقياً منتزعاً بهذا الموقف الفكري نفسه من جوقة الكثير من متكلمي أهل السنة.

الرجوع الى التاريخ الفكري على صعيد حدود الأشياء ورسومها يكشف عن

---

(١) منطق الشفاء، ط ايران، ١٤٠٥ هـ ج ١، المدخل، ص ١٦.

مدى قرب الغزالي من ابن سينا في هذا الحقل وكم هو بعيد عن المفكرين الذين سبقوه.

وتحدث أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقايسات» عن حدود ورسوم الكثير من الأشياء مشيراً الى آراء أبي سليمان السجستاني وسائر المفكرين على هذا الصعيد. وأفرد المقايسة الحادية والتسعين من هذا الكتاب ـ والتي هي من اطول مقايساته ـ للحديث عن حدود الأشياء ورسومها معرفاً الحد بأنه قول يدل على طبيعة الشيء الموضوع بدون أن يتألف من أكثر من صفة عرضية واحدة.

ومن الواضح ان هذا التعريف لا ينسجم مع تعريف الفلاسفة واللغويين للحد. فسبق ان قلنا بأن حد الشيء يتألف من ذاتياته، وليس بمقدور الأوصاف العرضية ان تعرف الذات أو الماهية.

وليس من غير المناسب الاطلاع على بعض الحدود والتعاريف التي تُعد معرفة للأشياء والامور في عصر التوحيدي. فيقول ابو سليمان السجستاني في تعريف المحال بأنه الشيء الذي لا صورة له في النفس.

وهناك من أشكل على هذا التعريف وقال اذا كان هذا التعريف صحيحاً فلابد ان يُعد وجود الله جزءاً من المحالات لأنه لا صورة له في ذهن الانسان.

وقيل في الرد على هذا الاشكال:

صحيح انه لا توجد في ذهن الانسان صورة عن الله تعالى، غير ان العقل يشهد بوجوده، وشهادة العقل تُثبت وجوده وانيته، فعدم وجود صورة الله في الذهن تعني انه منزه عن كل كيفية، وهذا ما يُعد عين التوحيد(١).

وأورد ابو حيان التوحيدي في المقايسة ١٠٦ من كتاب «المقابسات» عن حكيم يدعى النوشجاني تعريفاً لحقيقة الانسان خلاصته:

الانسان شخص من حيث الطينة وروح من حيث الذات، وجوهر من حيث النفس، والله من حيث العقل. وهو كل بوحدته، وواحد بكثرته. فان بجانب الحس

---

(١) المقابسات، ط بغداد، ص ٣٦٠.

وباق بجانب النفس، ميت بطريق الانتقال، وحي بطريق الاستكمال، ناقص بواسطةً الحاجة، وتام بواسطة الطلب. صغير بالنظر وكبير في مقام الامتحان. وهو لب العالم، وفيه من كل شيء وعلى صلة بكل شيء[١].

وفي هذا التعريف للانسان، يتضح الكثير من الحقائق، ولكن لا يمكن أن يُعد تعريفاً منطقياً لأن التعريف المنطقي فضلاً عن احتوائه على كثير من الذاتيات، يتميز كذلك بسلسلة من الشروط التي لا تُلاحظ في هذا التعريف.

ورغم ذلك لا يشك احد في وجود الكثير من المعاني والمضامين في هذا التعريف، الأمر الذي يدل على اهتمام المفكرين المسلمين بالمعنى والمضمون أكثر من اهتمامهم باللفظ والاسلوب، وهذا ما يكشف عنه الكلام الذي اورده التوحيدي في نهاية المقايسة (٩١) من كتاب المقايسات.

يقول ابو حيان التوحيدي بأن المعاني الكامنة في حدود وتعاريف هذه المقايسة عرضها على بعض العلماء فانبرى بعضهم الى دراسة الألفاظ والكلمات من حيث الإعراب وقواعد اللغة وأشكلوا عليها، ثم عرض هذه الاشكالات النحوية على ابي سليمان السجستاني فأشار عليه ألّا يخشى قصور الألفاظ مادام المعنى مستقيماً في الذهن. ثم أخبره بأنه لا يريد بهذه الاشارة عدم الاهتمام بعالم الألفاظ وانما ليؤكد عليه ألّا ينصرف عن الحقيقة المطلوبة حينما تعصي عليه الألفاظ وتتمرد على المعاني، لأن معاناة الألفاظ من الخلل افضل بكثير من تعرض حقيقة غرض الانسان للخلل[٢].

ويقول التوحيدي انه لو لم يسمعْ هذه الكلمات من استاذ كبير كأبي سليمان السجستاني، لما تحدث بالتفصيل عن حدود الأشياء ورسومها.

وتتضح أهمية كلام ابي سليمان السجستاني لو أخذنا الظروف الخاصة التي كان يعيش فيها بنظر الاعتبار. في عصره كان هناك الكثيرون الذين ينظرون الى

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٧٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٧٥.

المنطق مجرد سلسلة من قواعد علم النحو. اي ان المنطق في نظرهم لم يكن سوى جزء من قواعد اللغة، وهذا ما تؤيده مناظرة أبي سعيد السيرافي مع أحد كبار المنطقيين والتي أسفرت عن فشل المنطق.

الدراسات التاريخية تكشف عن اهتمام المفكرين المسلمين في القرون الاسلامية الاولى بالنحو والقواعد اللغوية أكثر من اهتمامهم بالمنطق. وقد وفّرت التحاليل الدقيقة في علم النحو الأرضية لظهور المنطق.

اذا أردنا دراسة هذا الموضوع بشكل دقيق، فلابد من توفر مجال اكبر. ولكن ليس هناك شك في ان القرآن الكريم كوحي الهي، قد حظي باهتمام المفكرين المسلمين فأقبلوا على دراسته جملة جملة، وكلمة كلمة. فقامت قواعد علم النحو ودقائق علم اللغة على أساس القرآن. وازدهر علم النحو في مدرستي البصرة والكوفة من خلال الاعتماد على الآيات القرآنية وعلى يد كبار اللغويين كسيبويه والفراهيدي.

ادى ازدهار علم النحو ومشاهدة قابلياته على حل العديد من المعضلات في حقل التفسير، الى ظهور بعض الشخصيات اللغوية التي أخذت تعتبر المنطق جزءاً من شؤون علم النحو وقواعد اللغة. واذا ما علمنا بقيام علم النحو في مدرستي البصرة والكوفة على أساس الآيات القرآنية، فليس بعيداً ان يقول البعض بقيام المنطق على أساس القرآن ايضاً، سيما وان عدداً كبيراً من علماء النحو يعتبرون المنطق جزءاً من قواعد علم النحو كما ذكرنا.

وفوز اللغوي أبي سعيد السيرافي على منطقي كبير في مناظرة أعدتها الحكومة آنذاك، عمل على تعزيز هذه الفكرة وترسيخها ونشرها. ثم اذا كان التألب هذه الافكار اليونانية ـ ولاسيما أفكار أرسطو ـ نزعة مهيمنة على الفكر الأشعري، كان بامكاننا تفهم موقف الغزالي في هذا المضمار.

وسبق أن ذكرنا بأن الغزالي عبّر عن فكرة جديدة في مضمار المنطق فقال بأنه استخرج جميع الموازين المنطقية من القرآن الكريم. وذكر بعض الآيات القرآنية

التي استوحى منها هذه الموازين وبيّن كيف استخرج الموازين المنطقية منها. غير ان الأمر الذي ينبغي التنويه اليه هو انه لم يقم بهذا العمل على صعيد الحدود والتعاريف ايضاً، ولم يكشف كيف يمكن استخراج التفاوت بين الذاتيات والامور العرضية من الآيات القرآنية.

لا يمكن القول بأن الغزالي لا يعتبر الحدود والرسوم جزءاً من أبواب المنطق، لأنه تحدث بالتفصيل عن الحدود والرسوم وتمييز الذاتيات عن العرضيات، وأورد ذلك في آثاره المنطقية. كما لا يمكن القول ايضاً انه لا توجد في القرآن آيات تنسجم مع هذه الفكرة. والشيء الوحيد الذي يمكن قوله بهذا الشأن هو: بما أن من الصعب بلوغ الحد الحقيقي للأشياء، فقد أحجم الغزالي لهذا السبب عن اسناده للآيات القرآنية.

مادة الحد وصورته

لابد ضمن هذا المبحث من اثارة السؤال التالي:

ما هي مادة الحد؟ وما هي صورته؟

أفرد الغزالي فصلاً من كتاب «معيار العلم» للحديث عن مادة الحد وصورته فعرف مادة الحد قائلاً:

«ومادة الحد، الأجناس والأنواع والفصول»[1].

فبما ان كل شيء في العالم مركب من مادة وصورة، وكما ان كل قياس منطقي مركب من مادة صورة، ينبغي ان يكون الحد مركباً ايضاً من مادة وصورة، ولابد ايضاً ان تكون مادة الحد عبارة عن الأجناس والأنواع والفصول، لأن النوع الحقيقي لا يمكن عده مادة الحد.

فالغزالي اذن يعتبر الأنواع مادة الحد ايضاً، ولكن بما ان النوع الحقيقي لا يمكن عدّه مادة الحد، فلابد من القول ان مراده بهذه الكلمة هو النوع الاضافي الذي يمكن عدّه جنساً من زاوية اخرى.

اذن مادة الحد هي عبارة عن الجنس والفصل.

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٩٤.

أما صورة الحد أو هيأته فهي عبارة عن مراعاة ترتيب الأجناس والفصول للحصول على الجنس القريب للشيء، ثم الحاق جميع الفصول الذاتية بذلك الجنس القريب. ولا ينبغي حذف اي فصل من التعريف. في تعريف الانسان ـ مثلاً ـ لا ينبغي استخدام عنوان «جسم ناطق»، رغم انطباق هذا التعريف على الانسان وعدم وجود جسم ناطق آخر غير الانسان في العالم، وذلك لوجود عنوان «الحيوان» بين الجسم والانسان، وهو الى المراد أقرب، لذلك ينبغي استخدام عنوان «الحيوان» في تعريف الانسان.

فمثلما يجب استخدام الجنس القريب في التعريف، يجب كذلك مراعاة استخدام جميع الفصول الذاتية أيضاً، وان تميز المحدود عن غيره من خلال استخدام بعض الفصول، والسبب في ذلك هو ان الحد عنوان المحدود، لذلك ينبغي أن يساوي المحدود دائماً من حيث المعنى.

وعلى ضوء الظروف المذكورة في مضمار مادة الحد وصورته، يمكن ان يقال: الشيء الواحد ليس لديه أكثر من حد وتعريف. ولا يجوز في هذا الحد الواحد لا الايجاز ولا التطويل، لأن الايجاز يؤدي الى الخلل، والتطويل يؤدي الى الزيادة والعبث.

وقد يقال: لو قام شخص عن سهو أو عمد بتطويل الحد أكثر مما ينبغي، أو حذف بعض فصوله، ألا يؤثر هذا سلبياً على المطلوب الأصلي للحد؟

وقال الغزالي في الرد على هذا التساؤل:

ان الذين ينظرون الى ظاهر الامور، يعتبرون مثل هذا العمل خطأً فظيعاً، بينما هو ليس كذلك حين الالتفات الى الهدف الأساسي للحد. فالهدف عن حد شيء ما، هو تصور وادراك جميع مقوماته. ولو أضاف أحد بعض أعراض الشيء الى فصوله الذاتية، لما طرأ اي خلل على الهدف الأساسي. طبعاً حذف بعض الفصول الذاتية يوجب النقصان في تصور الشيء، والنقصان في التصور يورد الخلل على التعريف.

كما ان تحويل الذاتي الى عرضي واستخدام اللوازم بدلاً من الذاتيات، تصرف مخلّ بأمر التعريف. وعليه، ينبغي ـ بدلاً من الجمود على القوالب الظاهرية ـ الالتفات الى الغرض الأصلي للتعريف، وحينما تتحقق ذاتيات الشيء، يُعد حداً كاملاً[1].

وعلى هذا الضوء يتضح ان الغزالي يعترف بمادة وصورة لكل من الحد والقياس، مع فارق واحد وهو انه يعتبر مادة الحد علماً تصورياً ومادة القياس علماً تصديقياً.

ويشير الغزالي الى ملاحظة ذات أهمية كبيرة وهي اننا حينما نقول بأن مقدمات القياس تؤلف مادة القياس، فكلامنا مؤدى على سبيل المجاز لأحد الاعتبارات، لأن مقدمة القياس عبارة عن شيء يُقال باللسان ويشتمل على موضوع ومحمول، في حين تُعد مادة القياس علماً فقط. بل يمكن القول بأن الموضوع والمحمول، عبارة عن علم ثابت في النفس، ولكن لابد من التعبير عنهما بالألفاظ لعدم امكان تفهيمهما بدون وساطة الألفاظ.

الغزالي يتحدث بصراحة أكبر في هذا المضمار ويضع المادة الحقيقية للقياس في الدرجة الرابعة. اي اننا لو أردنا بلوغ مادة القياس ينبغي ان نجتاز ثلاث درجات:

١ ـ الصورة المكتوبة للقضية.

٢ ـ الصورة المنطوقة للقضية والتي تدعى ايضاً بالمدلول المكتوب وتدل على ما يُدعى في الذهن بحديث النفس.

٣ ـ ما يُدعى في الذهن بحديث النفس ويُعد علماً بترتيب الحروف ونظم الكلام.

الغزالي يعتقد اننا حينما نجتاز هذه الدرجات أو القشور الثلاث، نبلغ درجة رابعة هي لب اللباب ومادة القضية والتي هي عبارة عن العلم القائم بالنفس، حيث تُعد العلوم في هذه المرحلة مواد القياس.

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٩٦.

ولابد من الالتفات الى ان الذي يؤلف مادة القياس هو غير ما يدعى في الذهن بحديث النفس. اي ان هناك اختلافاً بين الدرجتين الثالثة والرابعة. غير ان البعض لا يميز بين هاتين الدرجتين ويقعون في الأخطاء. فهم يتصورون بأن ما يُدعى بحديث النفس وما ينسجم مع نظام الكلمات والحروف، هو نفس العلم القائم بالنفس.

الغزالي يعتقد انه اذا كان بالامكان أن نميز بين العلم بمعنى شيء ما وبين صورته المكتوبة، فبالامكان ايضاً ان نميز بين العلم بمعنى شيء ما وبين اصطحابه للألفاظ والكلمات. لذلك يمكن تصور علم الانسان بكثير من العلوم والمعارف دون ان تكون لديه معرفة بلغة من اللغات، فمثل هذا الانسان لا يتمتع في باطنه بحديث النفس والاشتغال بترتيب الألفاظ والكلمات.

اذن يمكن ان نستنتج بأن مادة القياس ليست سوى العلوم الحقيقية والتصديقية. هذه العلوم الحقيقية حينما تستقر في الذهن بترتيب خاص، تستعد النفس من أجل ان تحصل النتيجة فيها. وفي هذه الأثناء تحدث نتيجة القياس في نفس الانسان من قبل الله تعالى(١).

ما ذُكر هنا يتصل بمادة القياس، غير ان الوضع على هذا الغرار ايضاً على صعيد مادة الحد والتعريف.

والالتفات الى المواضيع السابقة يكشف عن اختلاف التعريف الذي قدمه الغزالي لمادة القياس ومادة الحد، عما ذهب اليه المنطقيون بهذا الشأن. وينطبق تعريف الغزالي مع ما ذهب اليه الأشاعرة على صعيد الكلام النفسي.

المتكلمون الأشعريون يعتقدون ان صفة التكلم قديمة عند الله تعالى، وهي قائمة في ذات الوقت بذاته المقدسة. اي ان الألفاظ والكلمات عبارة عن كلام نفسي وقائم بالله من حيث تحققها في علم الله وعبارة عن كلام ولفظي من حيث وجودها في الخارج.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٥.

ويعتقد مفكرو الأشاعرة ان صفة الكلام النفسي تختلف عن صفة العلم، ويرون: مثلما يحيط علم الله ـ في عين الواحدية ـ بجميع المعلومات، كذلك يشمل كلام الله ـ وفي عين كونه واحداً ـ جميع الكلمات ـ إخبارية وإنشائية ـ في جميع اللغات.

يعتقد الغزالي في «شرح عقائد العضدية» ـ وهو من المتون الكلامية المهمة ـ انه لما كان كلام الله تعالى أزلياً، يتجه خطابه الى مخاطبين مقدرين ومفروضين، اذ لا يوجد في الأزل مخاطَب يخاطبه تعالى.

وقد وجه البعض انتقاداً لهذه الفكرة وقالوا: اذا كانت الكلمات متحققة في علم الله الأزلي بشكل متمايز، لاستلزم هذا تمايز الأشياء عن بعضها في الوجود العلمي، وهذا يفرض عدم التناهي في الوجود.

وردّ الغزالي على هذا الاشكال قائلاً: علم الله تعالى، علم اجمالي، والعلم الاجمالي لا يستلزم وجود غير متناه في علمه[1].

ويعد الغزالي أحد الذين أثاروا موضوع «الكلام النفسي» في آثارهم، وتحدث عنه بالتفصيل.

الغزالي يقول نحن لا نقول لله بأي نوع من أنواع الكلام عدا الكلام النفسي.

ويقول انه لا يمكن رفض الكلام النفسي حتى بالنسبة للانسان ايضاً، لأن ما موجود للانسان ككلام، ليس سوى صوت فحسب. ولا يمكن عد القابلية على الكلام كلاماً، وانما حقيقة الكلام هي ذات المعنى الذي أشار اليه الشاعر في البيت التالي:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

ما يستحق الاهتمام هو ان الغزالي اتخذ هذا الشعر دليلاً لاثبات الكلام النفسي ويقوم استدلاله على المقولة التالية وهي ان ما يأتي به الشعراء في شعرهم، من الامور الواضحة التي يشترك عامة الناس في ادراكها وقبولها. لذلك ما يأتي به

---

(١) شرح عقائد العضدية، مع حاشية جلال الدين الدواني، ط تركية، ص ١٧٧.

الشاعر في شعره، يعبِّر عن معنى ومضمون الكلام النفسي.

ويبدو ان هذا الاستدلال الذي ذهب اليه الغزالي كمتكلم، ليس ضعيفاً أو مهزوزاً، لأننا اذا علمنا أن المشهورات والمسلمات تؤلف أساس استدلال المتكلمين، فلن يكون هذا الاستدلال بلا أساس، اذ ان فكرة الغزالي تقوم على ان ما يأتي به الشاعر في شعره، يمثل ما هو مشهور بين عامة الناس.

ويظهر ان معظم المفكرين الذين أثاروا بعد الغزالي قضية الكلام النفسي، أخذوا بفكرته في هذا المضمار، لأنهم تمسكوا بهذا الشعر أيضاً معتبرينه بمثابة الدليل. ولكن الحقيقة هي ان التمسك بهذا الشعر لا يمكن ان يكون دليلاً على اثبات الكلام النفسي قط، لأن عامة الناس ليس لديهم تصور صحيح عن الكلام النفسي بالصورة التي يدعيها الأشاعرة. وحتى مع افتراض ذيوع مثل هذا التصور والتفكير بين عامة الناس، ليس بالمستطاع اعتباره دليلاً على انطباقه على الله تعالى.

الغزالي كمتكلم أشعري كان يسعى بكل نحو ممكن لتبرير الكلام النفسي، إلّا انه كان على علم بهذه الحقيقة أيضاً وهي: ليس من السهل تبيين الكلام الالهي وتفسيره.

الغزالي يقول بأن المراد بالكلام أحد المعاني الثلاثة التالية:

١ ـ الأصوات والحروف.

٢ ـ القابلية على ايجاد الصوت والحرف في من لديه القدرة على التكلم.

٣ ـ معنى ثالث غير المعنيين الأولين.

ويقول بأن الكلام بالمعنى الأول ليس سوى سلسلة من الحوادث لا غير. واذا ما عُدت الحوادث كمالاً للانسان، فانها ليست كمالاً بالنسبة لله تعالى وليس بالامكان عدها قائمة بذات الله. طبعاً يمكن عدها قائمة بغير ذاته، ولكن في مثل هذه الحالة لا يمكن عدها كلام الله، وانما ينبغي القول: المتكلم بهذه الأصوات والحروف هو ذات المحل الذي تقوم به هذه الاصوات والحروف.

ويعتقد الغزالي ايضاً بأن المشكلة غير قابلة للحل أيضاً على أساس المعنى الثاني لأن القابلية على خلق الأصوات والحروف وان عُدت نوعاً من الكمال، ولكن التكلم ليس فقط القابلية على خلق الأصوات والحروف، بل التكلم هو أن يخلق الشخص الكلام في نفسه ويتحدث به. وليس بالامكان قبول هذا المعنى على صعيد البارئ تعالى ايضاً، لأننا لو قلنا بأن الله تعالى يخلق الكلام في نفسه، لاستلزم ذلك ان نعتبر ذاته المقدسة محلاً للحوادث، وهذا ما يُعد محالاً عقلياً.

ويقول الغزالي بعد ذلك اذن يبقى المعنى الثالث فقط، غير ان هذا المعنى غير مفهوم، واذا كان غير مفهوم، كيف يمكن اثباته للحق تبارك وتعالى؟

وبعد اثارة الغزالي للاشكالات الموجهة نحو هذه المعاني الثلاثة، حاول البحث عن الحل فقال بأن ما قيل بشأن المعنيين الأول والثاني من المعاني الثلاثة غير قابل للقبول، غير ان المعنى الثالث معقول ويصدق على الله تعالى، اذ اننا حينما نقول بأن الانسان متكلم، يمكن ان نعد تكلمه صادقاً لاعتبارين: الأول لأنه لديه أصوات وحروف، والثاني لأنه يتحدث بكلام نفسي؛ والكلام النفسي منزه عن كل صوت وحرف. والمعنى الثاني ـ اي الكلام النفسي ـ من الكمال، ولا يتعذر اثباته لله تعالى[1].

وقيل بهذا الصدد: الكلام النفسي الذي يتحدث عنه الأشاعرة أمر معقول ومقبول، ولكن كيف يمكن تمييزه عن العلم والادراك؟

وحاول الغزالي ايجاد اجابة على هذا التساؤل، إلّا انه لم يعثر على اجابة مقنعة. فقد أفرد في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» صفحات للحديث عن هذا الموضوع إلّا انه لم يحقق نجاحاً على هذا الصعيد. ولربما يمكن القول: ان أفضل كلام للغزالي بشأن الكلام النفسي، هو ذلك الذي أورده في كتاب «معيار العلم». ففي هذا الكتاب لم يتحدث بشكل مباشر عن الكلام النفسي، إلّا ان حديثه عن مادة القياس ومادة الحد منطبق مع الكلام النفسي انطباقاً تاماً.

---

(١) راجع: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ط انقرة، ص ١١٤ ـ ١٢٩.

ذكرنا في بادئ الأمر بأن الغزالي وعلى غرار سائر علماء المنطق يذهب الى وجود مادة وصورة للقياس، ويعتقد بأن كل ما هو مركب يجب ان تكون لديه مادة وصورة. وبما ان الحد المنطقي مركب، ينبغي ان تكون لديه مادة وصورة. كما ذكرنا بأن فهمه لمادة القياس والحد، يختلف عن فهم الآخرين، لأن ما ذهب اليه على صعيد مادة القياس ينسجم مع ما يُدعى بالكلام النفسي.

ومن الجدير بالذكر ان فكرة المادة والصورة، كانت مثارة منذ البداية على صعيد الجسم. فأرسطو وأتباعه يعتقدون بأن الجسم مركب من عنصري المادة والصورة، ويقولون بأن جميع تطورات عالم الأجسام قابلة للتفسير والتوضيح عن طريق المادة والصورة والقوة والفعل.

ويأخذ الكثير من الحكماء المسلمين بهذه النظرية وأفلحوا في حل العديد من المعضلات عن طريق المادة والصورة. غير ان هناك بعض الحالات التي لا تُطرح فيها مسألة الجسم، ولكن يُستفاد من عنوان المادة والصورة، ومن هذه الحالات:

١ ـ قال العارف المعروف عين القضاة الهمداني في شرح احدى الكلمات القصار لبابا طاهر العريان:

«العلم والمعرفة كالجسد والروح لا يكمل أحدهما إلّا بالآخر، وان كانت المعرفة أشرف؛ فالخروج من العلم الى المعرفة جهل لأن الصورة وقاية المعنى ومظهره فحيث لا فلا. وكذا الوقوف مع صورة العلم دون الوصول الى روح المعرفة، ضعف البصرة. واجتماع العلم والمعرفة توحيد لأن كلاً منهما يقابل الآخر مقابلة الصورة والمعنى، والتوحيد رفع التقابل»[1].

وهكذا نرى كيف يعتمد عين القضاة الهمداني على نوع من العلاقة بين المادة والصورة في فلسفة ارسطو، ويستخدمها في مضمار العلاقة بين العلم والمعرفة.

٢ ـ أثار الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي مسألة «القابل» في «فص حكمة الهية في كلمة آدمية» من كتاب «فصوص الحكم»، وعدها متصلة بالفيض

---

(١) شرح احوال بابا طاهر، تصحيح د. مقصود، ص ٢٧٠.

الأقدس. فالقابل من وجهة نظره عبارة عن الصورة المعقولة ذات الوجود الغيبي فقط. وعلى ضوء هذه النظرة تُعد الصور المعقولة أو القوابل، وجودات بالقوة.

وتحدث هذا العارف الكبير عن كل من الفيض الأقدس والفيض المقدس أيضاً، مقدماً الفيض الأقدس على المقدس في نظام الوجود.

وعرّف الفيض الأقدس بأنه عبارة عن تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي وجودها بالقوة في هذه الصور. وتُدعى هذه الصورة المعقولة بالأعيان الثابتة من قبل العرفاء.

وعرّف الفيض المقدس الذي يدعى بالتجلي الوجودي أيضاً بأنه عبارة عن ظهور الأعيان الثابتة من عالم المعقول الى عالم الحس. اي ان الفيض المقدس عبارة عن ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل. ولذلك يمكن القول: لم يظهر في جميع عالم الوجود، شيء خلافاً لمقتضى عينه الثابتة، وهذا هو ذات ما يُعرف بسر القدر[1].

وهكذا نرى استخدام عناوين القابل والمقبول، والفعل والقوة، في احدى أهم المسائل العرفانية.

٣ ـ قال صدر المتألهين الشيرازي في كتاب «التصور والتصديق» حين الرد على اشكالات شارح «المطالع»:

«ان الادراكات المتعددة التي في أطراف التصديق بمنزلة المادة ولها صورة وحدانية هي ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة. وهي بحسب الجزء الصوري فرد واحد من العلم يسمى بالتصديق»[2].

وهكذا نرى كيف يعتبر صدر المتألهين الادراكات المتعددة الواقعة ضمن التصديق، مادةً؛ ويصف ادراك النسبة بالصورة.

٤ ـ بحث محمد جعفر اللاهيجي في كتابه «شرح رسالة المشاء» لصدر المتألهين، العديد من الآراء في الوجود والماهية والتي يحظى بعضها بأهمية كبيرة

---

(١) تعليقات ابي العلاء العفيفي على فصوص الحكم لابن العربي، ص ٨ ـ ٩.

(٢) رسالة التصور والتصديق، طبعة قديمة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

ومنها الرأي التالي:

«كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته ومن ماهية هي صورته وكل منهما متقوم بالآخر»[١].

٥ ـ طرح محيي الدين بن العربي في «فص حكمة علمية في كلمة اسماعيلية» من كتاب «فصوص الحكم»، مقام الأحدية، حينما قال:

«... فأحديته مجموع كله بالقوة».

وقال محمد بارسا في شرحه الفارسي لهذا الكتاب بأن الأحدية الذاتية لا تنقسم ولا تتجزأ. ومعنى هذا ان جميع الربوبيات في جميع المربوبين من جميع الحضرات الالهية هي بالقوة والاجمال في أحدية الذات. وهي في جميع الموجودات، مفصلة بالفعل بجميع الأسماء.

٦ ـ يقول علماء المنطق على صعيد الموجهات بأن النسبة بين الموضوع والمحمول في كل قضية من القضايا، مكيفة بكيفية ما. وتُدعى كيفية نسبة القضية في الواقع ونفس الأمر بمادة القضية. وتدعى هذه الكيفية بالعنصر في بعض الأحيان. ويُدعى ما يدل على مادة القضية في عالم الألفاظ بالجهة.

٧ ـ أثار أحد المفكرين المعاصرين سؤالاً حول العقل والمنطق يقول: هل العقل عين المنطق؟ فاذا كانت الاجابة بالايجاب فما هو المنطق الذي ينطبق مع العقل؟ فهل العقل عين المنطق الارسطوطاليسي؟ هل العقل عين المنطق الديالكتيكي الهيغلي؟ هل العقل عين الانواع الحديثة للمنطق؟[٢].

وقد يقال في الاجابة: العقل مادة، تُعد مختلف أنواع المنطق صوراً مختلفة لها.

والذين يأخذون بهذه الاجابة ويعيرون أهمية لها، يعترفون بمادة منطقية ما.

وعلى هذا الضوء يتضح بأن كلمات المادة والصورة والقوة والفعل لديها معان مختلفة باختلاف الموارد. والنماذج التي اوردت هنا تكشف عن ان استخدام تلك

---

(١) شرح رسالة المشاء، تاليف محمد جعفر اللاهيجي، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٥٤.

(٢) الدفاع عن الفلسفة، تأليف الدكتور رضا الداوري الاردكاني.

الكليات، تم على أساس مناسبة خاصة.

ولا ريب في وجود رابطة خاصة بين المادة والصورة. ودفعت دقة هذه الرابطة بالبعض الى عرض مواضيعهم الدقيقة وتبيينها في قالب هذا النوع من الارتباط.

والغزالي هو احد من يعترف بوجود حد للمادة والصورة من جهة، وللقياس من جهة اخرى. وتحدث عن مادة القياس بطريقة تبدو منسجمة مع ما اورده بشأن الكلام النفسي.

وسبق ان أشرنا بأن الغزالي أكد في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» على الكلام النفسي واجتهد كثيراً من أجل البرهنة عليه؛ ورغم ذلك يجب ألا نتجاهل الحقيقة التالية وهي ان الغزالي لم يكن بمنأى عن التذبذبات الفكرية والعقائدية طوال حياته الحافلة بالأحداث. ولذلك نراه يوجه الانتقاد للنظرية الأشعرية على صعيد الكلام النفسي، وذلك في كتابه «فيصل التفرقة».

الغزالي يعتقد بأن عقيدة الاشاعرة في صفات الله لا تخلو من إشكال ايضاً لأنهم يعتبرون الكلام الالهي صفة زائدة على الذات، وقائمة بالذات في نفس الوقت. اي ان صفة الكلام وفي عين كونها واحدة، هي توراة، وانجيل، وزبور، وقرآن، كما انها أمر ونهي، وخبر واستخبار.

ويقول الغزالي بأن هذه الامور مختلفة فيما بينها، وما يؤلف الخبر، هو بالذات غير ذلك الشيء الذي يُعد أمراً ونهياً أو ما يُعد أمراً انشائياً بشكل عام. والخبر هو الشيء القابل للصدق والكذب بالذات، في حين تُعد الأوامر والنواهي وكافة الأحكام الانشائية غير قابلة للصدق والكذب قط.

واذا كان الأمر كذلك لابد ان يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يكون الكلام الالهي، وفي نفس الوقت الذي يُعد حقيقة واحدة، قابلاً للصدق والكذب، وغير قابل للصدق والكذب؟ ألا يُعد هذا اجتماعاً للسلب والايجاب في أمر واحد؟[1]

الغزالي يقول:

---

(١) فيصل التفرقة، من مجموعة القصور العوالي للامام الغزالي، ص ١٢٧.

اذا عجز الأشاعرة عن الاجابة على هذا السؤال فينبغي القول بأنهم ليسوا من أهل النظر، وجزء من المقلدين. اذ ان من شرائط المقلد هي ان يصمت في مثل هذه الامور. ولو عدل المقلد عن وظيفته واتخذ طريق الاحتجاج والجدل، يتحتم القول بأنه قد بدد وقته عبثاً.

ويشير الغزالي الى ملاحظة ذات أهمية كبيرة في عبارته التالية:

«ولعلك ان أنصفت علمت ان من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه، فهو الى الكفر والتناقض أقرب. اما الكفر فلأنه نزله منزلة النبي المعصوم ... وأما التناقض فهو ان كل واحد من النظار يوجب النظر وأن لاترى في نظرك إلّا ما رأيت»[1].

وهكذا نرى ان الغزالي يعتقد بأن المنصف لا يجعل الحقيقة حكراً على واحد من اهل النظر، لأن الذي لديه مثل هذا التفكير اقرب الى الكفر والتناقض. فصاحب الرأي الذي يتوقع من الآخرين الأخذ برأيه بدون ان يثيروا عليه تساؤلاً أو استفساراً، كالذي يطلب من الآخرين قبول عقيدته على سبيل التقليد. اي لا يوجد هناك ادنى اختلاف بين التقليد في المدلول والتقليد في الدليل. فالذي يقلد في المدلول وفي الدليل، كالذي يأخذ بالمدلول على سبيل التقليد.

ومما يجدر ذكره هو ان ما أورده الغزالي في كتاب «فيصل التفرقة» هو عبارة عن نقد لطريقة في علم الكلام يمكن ان ندعوها بطريقة المتقدمين.

العارفون بتاريخ علم الكلام الاسلامي يعلمون جيداً بأن علماء أهل السنة الذين سبقوا الأشاعرة كانوا لا يثقون إلّا بالنقل فقط على صحيح المسائل الاعتقادية. ومع اثارة المسائل الفلسفية أقبل لفيف من أهل الفكر على العقل واستندوا الى الاستدلال العقلي.

فأبو الحسن الأشعري هبّ في المرحلة الثانية من عمره لمناهضة انصار الاستدلال العقلي ودعاهم بأهل البدعة، في محاولة منه للحفاظ على السنّة

---

(١) نفس المصدر.

والدفاع عنها. ومن أجل ان يعزز اتباع الطريقة الأشعرية طريقتهم ويؤكدوا على صحتها، وجدوا انفسهم مرغمين على التمسك بالعقل.

المفكرون الأشعريون أخذوا ببعض القواعد العقلية واتخذوها اصولاً لهم من اجل اثبات عقائدهم ونظرياتهم، ومن هذه القواعد ما يلي:

١ ـ اثبات الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ اثبات الخلاء.

٣ ـ العرض لا يقوم بعرض آخر.

٤ ـ العرض لا يبقى على حال واحد في لحظتين.

ويرى الأشاعرة ان هذا النوع من القواعد تابع للعقائد، ويقولون بأن من الواجب الايمان بمفادها ومضمونها، ويقولون بأن بطلان الدليل يعني بطلان المدلول.

وكانت هذه الفكرة شائعة بين الأشاعرة وفي مقدمتهم ابو بكر الباقلاني. وطوى امام الحرمين الجويني هذا الطريق ايضاً. ولم يكن المنطق متداولاً بين المتكلمين آنذاك، لأنه كان يُعد من أجزاء الفلسفة؛ وكانت الفلسفة تُعد علماً غريباً[1].

ولم يعدل الغزالي ـ الذي كان تلميذ امام الحرمين ـ عن نهج أسلافه في التصدي للفلسفة، إلّا انه لعب دوراً مهماً على صعيد آخر، حينما اهتم بالمنطق كثيراً واعتمد على موازينه في آثاره. وكان لابد لهذا الموقف ان يترك تأثيراً على اسلوبه ويؤدي الى ظهور تطورات عليه جعلته يتميز به عن اسلوب المتكلمين الذين سبقوه. وحينذاك لم يعد الغزالي يفهم بطلان الدليل بمعنى بطلان المدلول، لأن المدلول يمكن ان يبرهَن عليه بطريق آخر وبدليل آخر.

اذن يتضح مما سبق ان العبارة التي اوردها الغزالي في كتاب «فيصل التفرقة» تعني اسلوب المتكلمين السابقين، أو ما يدعى بطريقة المتقدمين.

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

الحد لا يُستحصل عن طريق البرهان

فكرة ان الحد لا يُستحصل عن طريق البرهان، مثارة في الكثير من الكتب المنطقية. وأثارها الغزالي بدوره في كتاب «معيار العلم».

الغزالي يقول لو شك أحد في الحد أو في ذاتية الحد للمحدود، فليس بمقدوره اثبات ذلك عن طريق البرهان، لأن اقامة البرهان بحاجة الى حد وسط، وفي مثل هذه الحالة سيكون المحدود أصغر، والحد اكبر. ولا شك أيضاً في وجوب حمل الأكبر على الحد الوسط بالحمل الذاتي، وحمل الحد الوسط على الأصغر، من اجل استحصال النتيجة.

فلو عد أحد المعرفة حداً ذاتياً ومنطقياً للعلم، ثم أراد التمسك بالبرهان لاثبات ذلك، فهو مضطر للقول: العلم عبارة عن اعتقاد، وكل اعتقاد عبارة عن معرفة؛ فالعلم معرفة اذن.

وفي مثل هذه الحالة، لا يخرج الحد الوسط عن احدى حالتين: الاولى ان يكون حداً أصغر، والثانية ان يُعد رسماً أو خاصةً للأصغر. فاذا عُد الحد الوسط حداً أصغر، ظهر مشكل التسلسل أو الدور اضافةً الى التكرر في الذاتيات. ولكن لو عُد الحد الوسط رسماً أو خاصة للأصغر، لأُثير السؤال التالي: كيف بمقدور ما هو ليس بحد ولا يُعد ذاتياً مقوماً، ان يكون أعرف وأجلى من الذاتي المقوم؟

وهناك من أشكل على هذا الكلام وقال: هناك حالات نرى فيها ما ليس بحد ولا ذاتي، اعرف وأجلى.

وقيل في الاجابة: يصدق هذا الكلام اذا كان المراد بمعرفة الشيء، معرفةً «من وجه»، لأن تصور الشيء «من وجه»، أسهل بكثير من ادراك حقيقته. اما اذا كان المراد ادراك ومعرفة حقيقة الشيء، فليس بالمستطاع القول: الأمر غير الذاتي أعرف وأجلى من الأمر الذاتي، لأن الامور الذاتية بينة وغير معللة، بينما الامور العرضية بحاجة الى اثبات.

وأثار الغزالي سؤالاً آخر يقول:

كيف يمكن الحصول على حد الشيء؟

ويمكن تلخيص اجابته عليه كما يلي:

يمكن استحصال الحد عن طريق التركيب، حيث تتم اولاً معرفة المقولات والأجناس العالية التي يقع فيها الشيء المراد تعريفه، ثم تُحذف جميع المكررات بدءاً بالجنس العالي وانتهاءً بأوطأ درجة. ثم يُكتفى بعد ذلك بالجنس القريب فقط وتُضاف اليه الفصول الذاتية. فاذا تساوى الحد مع محدوده من جهتين أمكن الحصول على الحد الحقيقي. وهاتان الجهتان هما: الاولى اطراد وانعكاس الحد، والثانية التساوي في المعنى. والمراد بالتساوي في المعنى هو أن يدل الحد على كمال حقيقة ذات الشيء ولا يبقى ما هو خارج عن دائرة شموله.

ويتحدث الغزالي عن الاغلاط في الحدود، ويقول بأنها تظهر من خلال:

١ ـ الجنس.

٢ ـ الفصل.

٣ ـ الأمر المشترك بين الجنس والفصل.

والأغلاط التي تنفذ عن طريق الجنس الى الحدود ذات وجوه مختلفة منها:

أ ـ حلول الفصل بدلاً من الجنس. فقيل في تعريف العشق مثلاً: «العشق هو المحبة المفرطة»، إلّا اننا لو قلنا بدلاً من ذلك «العشق هو افراط المحبة» لارتكبنا

غلطاً.

ب ـ حلول الهيولى محل الجنس. فقيل في تعريف الرماد مثلاً: «الرماد هو الخشبة المحترقة». والإشكال في هذا التعريف هو ان الرماد ليس خشبة وانما كان خشبة في يوم ما.

جـ ـ وقوع اجزاء المحدود بدلاً من الجنس. فقيل في تعريف العدد (١٠) مثلاً بأنه عبارة عن ٥ + ٥ أو ٦ + ٤ أو ٣ + ٧ وهكذا.

د ـ وقوع النوع بدلاً من الجنس حين تعريف الشيء. فقيل في تعريف الشر مثلاً «الشر عبارة عن ظلم الناس». والإشكال في هذا التعريف هو ان الظلم نوع من انواع الشر، بينما الشر جنس يشمل الظلم وغيره.

أما الأغلاط التي تنفذ الى الحدود عن طريق الفصل فهي ان يحل الجنس أو الخاصة أو العرض اللازم أو العرض المفارق محل الفصل. ويعتقد الغزالي ان ظهور الغلط في باب الحدود غالباً ما يحدث عن هذا الطريق، ومن الصعب تفاديه.

والتفت الكثير من المنطقيين الى هذه المشكلة وتحدثوا عن صعوبة الحصول على فصول حقيقية للأشياء. فبعد حوالي قرن من وفاة الغزالي أثار الحكيم الاشراقي الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي هذه المسألة وقال بأن المرء حتى لو استطاع ان يحصل على بعض ذاتيات الشيء فليس بمقدوره ان يجزم بأنه لم يغفل عن بعض الذاتيات الاخرى.

ويؤكد السهروردي أيضاً بأن حقيقة الشيء لا تُعرف إلّا اذا عُرِفت جميع ذاتياته. ولو قام احتمال في الذهن على عدم ادراك بعض الذاتيات، فليس بالمستطاع القول بحصول المعرفة الحقيقية.

ثم يخلص بعد ذلك الى القول:

«فتبين ان الاتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا إلّا تعريفات بامور تحصل

بالاجتماع»[١].

ولا ينبغي ان نتصور بأن السهروردي قد أغلق طريق الوصول الى الحقيقة أو انه تحدث عن نوع من النسبية أو الريبية التي تحلو في فم أهل عصرنا، لأنه حكيم اشراقي يؤمن ايماناً وثيقاً بالعلم الحضوري ومشاهدة الأنوار، ولا يوجد في اجوائه الفكرية موضع لمثل هذه الوساوس.

وأولى مفكرو هذا العصر أهمية كبيرة نحو مسألة الحد الحقيقي ومعرفة ماهية الأشياء، ويقول أحد المفكرين الغربيين:

من الممكن ان تكون الحقيقة عند الله واحدة، إلّا انها تأخذ عند الناس أشكالاً مختلفة.

وهبط البعض بالفلسفة الى مستوى اللغة معتبرين ادراك الحقائق ليس سوى نوع من التلاعب بالألفاظ. فقد جعل المفكر المعاصر الشهير «فتغنشتيان» التحليل اللغوي اساساً وقال بأننا ينبغي ان نتحدث عن الأشياء والامور على ضوئه. وعبّر عن اعتقاده بوجود الكثير من الصناعات في اللغة، ومن المحال جمعها تحت عنوان واحد.

مختلف أساليب البيان والتعبير من وجهة نظره شبيهة ببيادة الشطرنج التي لابد لكل منها ان يتحرك وفق قاعدة خاصة. ومهمة الفيلسوف حسب رأيه عبارة عن العثور على قواعد اللعبة. ولذلك نجد للفلسفة معنى خاصاً لديه ويعرفها بأنها عبارة عن محاربة مسحورية ذهننا عن طريق اللغة[٢].

اما الاغلاط التي تنفذ الى الحدود عن طريق الأمر المشترك بين الجنس والفصل، فانها ذات وجوه مختلفة ايضاً:

١ ـ ان يعرَّف الشيء بشيء أخفى وأكثر ابهاماً منه. فقد قيل مثلاً في تعريف

---

(١) المجموعة الثانية لمصنفات شيخ الاشراق، حكمة الاشراق، تحقيق هنري كوربن، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) الفلاسفة والمؤرخون، لقاء مع المفكرين البريطانيين، تأليف و.د. مهتا، ترجمة عزة الله فولادوند، ص ٤١.

النار بأنها «جسم ذات مثيل بالنفس»، ومن الواضح ان كلمة «النفس» أخفى بكثير من كلمة «النار».

٢ ـ ان يعرَّف الشيء بشيء يشبهه من حيث الوضوح. فقيل في تعريف الزوج بأنه «الشيء الذي ليس فرداً». ومن الواضح ان هذا التعريف لا يعد تعريفاً صحيحاً ومنطقياً. وينطبق هذا الأمر على تعريف أحد المتضايفين بالآخر كتعريف الأب بالولد، والولد بالأب.

٣ ـ ان يعرَّف الشيء بنفسه أو بشيء متأخر عنه من حيث المعرفة، كأن يقال في تعريف الشمس بأنها «نجمة تطلع في النهار». والإشكال في هذا التعريف هو ان معنى النهار لا يُعرَف إلّا بطلوع الشمس.

وقيل في تعريف الكيفية: «الكيفية شيء يتحقق عن طريقه المشابهة بين الأشياء». والإشكال في هذا التعريف هو تعذر الكشف عن المشابهة، ما لم يتضح التشابه في الكيفية[١].

الغزالي يعتقد ان مراعاة الشرائط اللازمة في مضمار الحدود، تغلق الباب بوجه نفوذ الغلط الى الحدود، فيمكن معرفة ماهية المحدود عن طريق الحد. غير ان بعض المفكرين يعارضون هذا الرأي ويرون استحالة معرفة جميع ذاتيات الشيء.

وفضلاً عن ابن تيمية، يعد «أبو النجا الفارض» من بين الذين هبوا لمعارضة المنطق وألف كتاباً في رفض المسائل المنطقية أطلق عليه اسم «كتاب الخمسين مسألة في كسر المنطق». وقد ألف كتابه هذا قبل ابن تيمة بفترة طويلة ويحتمل انه كان يعيش في القرن الخامس الهجري معاصراً للغزالي وسالكاً سلوكه في معارضة أرسطو وأتباعه، إلّا انه ألف كتاباً في رفض المنطق بينما ألف الغزالي كتاباً في رفض الفلسفة.

أفرد أبو النجا الفصل الأول من كتابه للحد والتعريف، وأورد اشكالاته على الحد من خلال سبع مسائل، وأثار العديد من التساؤلات التي منها:

---

(١) معيار العلم، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

أليس الحد كلاماً قصيراً يدل على ذات الشيء؟

ألا تجتمع في حد الشيء الكثير من الامور المختلفة والعديدة، ثم تظهر بصورة واحدة؟

ويرى أبو النجا بعد ذلك ان استخدام كلمة «الانسان» لتعريف الآدمي أفضل من كلمة «حي ناطق ميت» لأن كلمة «انسان» ذات معان مختلفة إلّا انها تظهر في صورة واحدة، في حين يظهر عنوان «حي ناطق ميت» الموجود الواحد كثيراً.

وأثار أبو النجا في المسألة الثانية السؤال التالي:

هل الحد شيء غير الاسم؟

ثم قال:

اذا قيل ان الحد، غير الاسم، يقال: اذن لماذا لا يعد المحدود شيئاً غير المسمى؟ واذا كان المسمى هو المحدود نفسه، ينبغي القول: الحد ليس سوى الاسم ايضاً لأن الاسم يخبر عن المسمى، والحد يبين محدوده.

وأثار المسألة الثالثة في صيغة السؤال التالي:

هل الحد نفس المحدود ام غيره؟

ثم قال:

اذا قيل ان الحد نفس المحدود يقال: بما ان المحدود بحاجة الى الحد، فلابد ان يحتاج الحد الى الحد. اما اذا قيل ان الحد غير المحدود، فينبغي القول بأن «الحي الناطق الميت» غير «الانسان».

ويمكن استعراض الاشكال الذي أثاره أبو النجا على الحدود بالشكل التالي:

كلمة «الانسان» فضلاً عن استخدامها في معناها المعروف، يمكن استخدامها في «انسان العين» ايضاً. ولكن حينما يقال الانسان «حي ناطق ميت» لا يمكن استخدام هذا التعريف في جميع الحالات.

وقد يقال: حينما نقول الانسان «حي ناطق ميت» فنحن نقصد الانسان لا انسان العيون؛ غير ان هذا الكلام لا يضع علاجاً للمشكلة قط، لأننا في مثل هذه

الحال، بحاجة الى تفهيم المخاطب بمرادنا، فضلاً عن استخدام الحد. وهذا معناه ان الحد من حيث هو حد غير قادر على اداء مهمته المتمثلة في بيان المقصود.

ما بامكانه بيان المقصود هو الاسم. وحينما يحقق الاسم هذا المقصود، فما هي حاجتنا الى الحد؟

بتعبير آخر: ما يجعلنا بحاجة الى الحد هو حاجتنا الى الكشف عن حقيقة شيء ما، واذا كان استخدام الحد يفرض علينا ان نعبر عن هذه الحاجة بطريقة اخرى، فمن الأفضل استخدام الاسم للتعبير عن ذلك ونغني انفسنا عن اي حد وتعريف[1].

ما ذهب اليه الفارض ضمن اطار نقد الحد المنطقي، ذو أهمية كبيرة من حيث التحاليل اللغوية، ولذلك يمكن ان تقاس أفكاره ببعض التيارات الفكرية المعاصرة التي شهدها الغرب. ورغم ذلك يبدو اسلوبه غير مستساغ الى حد ما لمن لديهم معرفة بالكتب الفلسفية والمنطقية. فهو قد استخدم عنوان «حي ناطق ميت» في تعريف الانسان، في حين ما ورد في كتب الحكماء والمنطقيين هو «حيوان ناطق».

اذن فالاسلوب الذي استخدمه في رفض المنطق يختلف عن اسلوب جميع الذين عارضوا المنطق. ورغم ذلك يجب ألا تعزب عن بالنا الحقيقة التالية وهي: يمكن ملاحظة جذور جميع الانتقادات والمؤاخذات التي وجهها الآخرون للمنطق، في كلماته.

ما يمكن ان نقوله بهذا الشأن هو ان موقفه من المنطق يحظى بأهمية كبيرة من وجهة نظر تاريخ الفكر الاسلامي، كما يكشف عن الحقيقة التالية وهي: لقد ابتعد أبو حامد الغزالي كثيراً عن التيارات الفكرية التي سبقته، وأبدى صلابة في الدفاع عن الموازين المنطقية.

اهتمام الغزالي الجاد بالموازين المنطقية بعث على اجتياز علم الكلام للمرحلة القديمة ودخوله الى مرحلة جديدة أخذت فيها العلوم الاسلامية تستند الى المنطق

---

(١) كتاب الخمسين مسألة في كسر المنطق، ص ٢٠.

أكثر من أي وقت مضى. ورغم ذلك لم تنته السجالات المنطقية، وانما اخذت تظهر بالصورة التي تتناسب مع كل عصر.

في نهاية العهد الصفوي، ألف أحد المفكرين رسالة تحمل عنوان «الرسالة المحيطة بتشكيكات في القواعد المنطقية»، قام فيها بسلسلة من الدراسات المنطقية.

مؤلف هذه الرسالة يدعى عبدالله الجيلاني، وقد أثار في رسالته ٤٤ تشكيكاً منطقياً مع ردودها. وطرح في مضمار الحد شبهة تشف عن مدى نفوذ المنطق الى الكثير من العلوم والفنون الاسلامية. وخلاصة هذه الشبهة هي:

قيل ان الحد موصل تصوري لا يفيد سوى التصور. فاذا كان كذلك، كيف يمكن تبرير قول جبرئيل للرسول ﷺ: صدقت يا رسول الله؟

وقول جبرئيل هذا، جزء من الحوار التالي بين جبرئيل والرسول ﷺ:

سأل جبرئيل الرسول ﷺ: يا رسول الله اخبرني عن حقيقة الايمان؟

فقال ﷺ: حقيقة الايمان ان تؤمن بالله وملائكته واليوم الآخر والنبيين وما أُنزل عليهم.

فقال جبرئيل: صدقت يا رسول الله.

وأساس الشبهة هو ان ما بيّنه الرسول ﷺ كان حد الايمان وتعريفه، في حين نسب جبرئيل الصدق الى الرسول ﷺ: وبما ان الصدق مختص بباب القضايا ولا يتعلق بعالم التصورات، فكيف يمكن تبرير قول جبرئيل؟

بتعبير آخر: ما قاله الرسول ﷺ كان حداً، والحد لا يفيد سوى التصور، في حين تعامل جبرئيل مع كلام الرسول ﷺ كتصديق.

ويتلخص رد الشيخ عبدالله الجيلاني على هذه الشبهة كما يلي:

التعريف لا يكون كاملاً ورصيناً إلّا اذا ساوى معرّفه. لذلك يتميز كلام الرسول ﷺ على هذا الصعيد بجهتين: الجهة الاولى جهة التصور التي تظهر من التعريف، والجهة الثانية التي تتعلق بالتصديق. اي ان ما يصدق عليه الايمان،

يصدق عليه الاعتقاد بالله واليوم الآخر والملائكة ايضاً. اي ان ما قاله جبرئيل يعود الى جهة التصديق بقول الرسولﷺ لا الى جهته التصورية.

واستعان الجيلاني بعد ذلك بعبارة لصاحب القسطاس تقول:

«ولا خفاء في ان البحث انما يقع فيما فيه حكم ما بنفي أو اثبات. وهو ينقسم الى التعريفات والى المسائل لأن الحكم بين الشيئين ان كان بأن أحدهما معرّفاً للآخر فهو الأول وإلّا فهو الثاني»[١].

ولربما يريد الجيلاني بصاحب القطساس، الغزالي، غير ان هذه الشبهة غير موجودة في كتاب الغزالي المعروف بـ «القسطاس المستقيم».

ولربما هذه الفكرة مقتبسة من كلام للشيخ الرئيس ابن سينا ورد في الهيات «النجاة» يقول بأن الموجود من حيث هو موجود، غير قابل للتعريف، وما قيل في هذا الباب ليس سوى شرح للاسم لا غير[٢].

ويتلخص استدلال ابن سينا على هذا الصعيد كالتالي: ان الوجود مبدأ أول لكل شرح وتعريف. وما كان مبدأ أولاً لكل شرح وتعريف، لا يمكن ان يكون لديه شرح وتعريف. ولابد أن يثار حينئذ السؤال التالي: كيف يمكن ان يعد الوجود مبدأ اولاً لكل شرح وتعريف؟ التعريف، بيان الماهية؛ والماهية من حيث هي ماهية لا موجودة ولا معدومة.

ويقول بعض المفكرين: الوجود مبدأ أول لأي شرح وتعريف لتحقق نوع من النسبة في شرح الأشياء وتعريفها. واذا علمنا بأن النسبة ربط، والوجود رابط لقسم من أقسام الوجود، يتحقق مبدأ وجود الوجود لكل شرح وتعريف. فحينما يقال «الانسان حيوان ناطق»، يتحقق تعريف الانسان، ولكن من الواضح ان حمل الحيوان الناطق على الانسان يتم على أساس نوع من النسبة والربط. وبما أن النسبة ربط، والوجود رابط نوعي، لابد من القول بأن الوجود مبدأ هذا التعريف.

---

(١) الرسالة المحيطة، مجموعة المتون والمقالات الفلسفية، ص ٣٧٥.

(٢) النجاة، ص ٢٠٠.

على ضوء ما ذُكر يمكن القول بأن ابن سينا يريد بكلامه الجانب التـصديقي للتعريف لا الجانب التصوري، وهذا هو ذات المعنى الذي وجده الشيخ عـبدالله الجيلاني في كلام صاحب القسطاس.

يتعذر تعريف المعنى غير المركب

درس ابو حامد الغزالي الحد في كتاب «محك النظر» ضمن حقلين: الاول اصول وقوانين الحد، والثاني الحدود التي هناك اختلاف بشأنها. واستعرض الاصول الأساسية للحد خلال ستة قوانين.

وسبق ان استعرضنا معظم هذه القوانين، وما يجب ان نبحثه هنا هو القانون السادس الذي يقول: يتعذر تعريف المعنى اذا كان غير مركب. ولو وُجد تعريف على هذا الصعيد فانه لا يعدو كونه شرحاً للاسم أو تعريفاً لفظياً. فالذين يعرفون الوجود لا يقومون سوى بتكرار الألفاط واستبدال الكلمات.

الغزالي يعترف بهذه الحقيقة وهي ان الوجود مبدأ لكل شرح وتعريف. وما هو مبدأ لكل شرح وتعريف ليس لديه حد وتعريف. ويستعين لايضاح هذه الفكرة فيشبه حد المعاني البسيطة بالكرة وحد المعاني المركبة بالدار. فكما ان السؤال عن حد الدار بمثابة سؤال عن جهاتها العديدة، كذلك السؤال عن حد المعنى المركب، سؤال عن العديد من المعاني والحقائق التي يوجب اتحادُها تماميّتَها.

والسائل عن حد المعنى البسيط كالسائل عن حد الكرة. فالكرة ليست لديها حدود مختلفة، وحدها ليس سوى سطح متشابه. كذلك المعنى البسيط ليس لديه جنس ولا فصل ولا يتمتع بحد حقيقي.

ويتحدث الغزالي عن بعض الحدود والتعاريف المختلف عليها تحت عنوان «امتحانات»، ويحظى كلامه بهذا الشأن بأهمية خاصة، اذ يمكن من خلال هذا النمط من المباحث الوقوف على اسلوبه الفكري بشكل أفضل.

فهناك اختلاف ـ مثلاً ـ بشأن حد العلم وحقيقته، حيث يقول البعض بأن العلم هو المعرفة، ويقول آخرون بأن العلم هو الشيء الذي يصبح الانسان بواسطته عالماً، ويقول غيرهم بأنه صفة اذا اتصف بها الانسان تمتع باتقان الفعل.

ويرفض الغزالي هذه التعاريف كافة ويوجه اليها النقد:

فالتعريف الاول ليس سوى تكرار للّفظ لا غير، لأن كلمة «المعرفة» ليست أوضح من كلمة «العلم». والذين يستخدمون المعرفة في تعريف العلم كالذين يستخدمون كلمة «الانتقال» في تعريف «الحركة»، أو كلمة «الثبوت» أو «الكون» في تعريف «الوجود».

والتعريف الثاني ليس أفضل عنده من التعريف الأول لأن الذي يفهم معنى العلم من صفة العالم كالذي يستدل بالاناء الفضي لادراك ماهية الفضة.

والتعريف الثالث أبعد من التعريفين السابقين لأن اتقان الفعل متصل بالعلم العملي؛ والعلم العملي نوع من مطلق العلم. وهذا يعني تعريف الشيء بأمر أخص.

والتعريف الذي يقدمه الغزالي للعلم يمكن صياغته بالشكل التالي:

العلم لفظ مشترك قد يطلق على الإبصار والاحساس أحياناً فيكتسب على هذا الأساس تعريفاً خاصاً، وقد يطلق على الادراك التخيلي، فيأخذ على هذا الاساس تعريفاً آخر. وله تعريف آخر ايضاً حينما يُستخدم مع المظنّة. وهو قابل للاطلاق على علم الله أيضاً بنحو أعلى وأشرف.

ويوضح الغزالي مراده بكون العلم الالهي اعلى وأشرف فيقول انه لا يريد بأن علم الله أعلى وأشرف من حيث العمومية، بل يريد ان علم الله بحسب الذات والحقيقة، غير علم سائر الموجودات، وغير قابل للقياس بها من حيث سنخ التحقق.

وهذا نرى ان الغزالي يكشف من خلال هذه الفكرة عن مذهبه الأشعري رافضاً القول بالاشتراك المعنوي على هذا الصعيد. كما يعتبر الادراك العقلي جزءاً من الموارد المختلفة التي يُطلق عليها عنوان «العلم»، فيقول:

«ويطلق على ادراك العقل وحده على الخصوص كما ينقدح في الحال انه سكون الذهن جزماً عن بصيرة الى الأمر بأنه كذا أو ليس كذا»[١].

ما يثير اهتمام أهل النظر في هذا التعريف هو انه يعرف الادراك العقلي بأنه سكون الذهن. صحيح انه سعى لعرض معنى السكون بدون ابهام وغموض، غير ان السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو:

ما هو معنى سكون الذهن في الادراك العقلي؟ ولماذا يصدق هذا السكون على الادراك العقلي فقط وليس على سائر الادراكات؟

ولا تُعرف اجابة الغزالي على هذا السؤال، غير ان بعض الشواهد والقرائن، وكذلك المواقف التي اتخذها في حالات اخرى، يمكن ان تفسر كلامه هذا.

فاولئك الذين يفهمون مخالفة الغزالي للفلسفة على انها مخالفة للعقل، يفهمون هذا التعريف فهماً سلبياً، لأن السكون يعني نفي الحركة، وحينما يقف الذهن عن الحركة يعجز عن ادراك الامور على الوجه الصحيح.

اما اولئك الذين لا يعتبرونه معادياً للعقل رغم عدائه للفلسفة فقد فهموا معنى السكون فهماً ايجابياً. فاستخدام كلمة «بصيرة» في هذا التعريف يدلل على انه لم يرد بالسكون معنى سلبياً. وعليه يمكن القول: يريد الغزالي بلفظ السكون هو ان الذهن وبعد ادراكه للمعاني العقلية وبلوغ كنه حقائق الأشياء، يتخلى عن حالة الاضطراب ويحصل على نوع من السكون والهدوء. ولربما يعني «السكون» الذي اشار اليه الغزالي، «الثبات»، حيث يحصل الذهن على نوع من الثبات بعد ادراك الكليات والامور الثابتة.

علمنا ان الغزالي يعتبر العلم أمراً مشتركاً قابلاً للاطلاق على العديد من

---

(١) محك النظر في المنطق، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

الحالات والموارد. ومن بين التساؤلات التي أثارها ضمن هذا الاطار السؤال التالي:

هل يمكن ان يكون للشيء الواحد أكثر من حد؟

وانبرى بعد ذلك للاجابة على هذا التساؤل كما يلي:

اذا كان المراد بالحد هو الحد اللفظي، فمن الممكن أن يكون للشيء الواحد أكثر من ألف حد وتعريف لاستناد ذلك الى الألفاظ، والتي تتسع وتضيق باختلاف الامم واللغات. والوضع على هذا المنوال ايضاً على صعيد الرسم وشرح الاسم، اذ من الممكن ان تكون للشيء الواحد رسوم متعددة ومختلفة، لأن رسم الشيء يقوم على أساس ذكر لوازمه، ونحن نعلم بأن لوازم الاشياء لا تعد ولا تحصى.

اما اذا كان المراد بالحد هو الحد الحقيقي، فلا يمكن ان نتصور أكثر من حد واحد، لاستناد الحد الحقيقي الى الذاتيات.

وعلى أساس هذا النمط من التفكير والقول بكثرة اللوازم الخاصة بالشيء الواحد، نجد الغزالي لا يعتقد بدلالة الالتزام ويصفها بأنها غير معتبرة.

الغزالي يتحدث في كتاب «معيار العلم» عن دلالات المطابقة، والتضمن، والالتزام، ويعبّر عن رفضه للدلالة الثالثة مستدلاً على ذلك بالشكل التالي:

بما أن لوازم الشيء ولوازم هذه اللوازم، غير محدودة، لذلك لو دل اللفظ عليها جميعاً، لاستلزم ان يدل اللفظ في عين محدوديته على الامور غير المتناهية، بينما يعد مثل هذا الأمر محالاً[1].

ولابد من الالتفات الى ان الغزالي قد خلط بين الامور الذهنية والامور الخارجية ولم يلتفت الى الاختلاف فيما بينها. فلا شك في ان لوازم الشيء الواحد ولوازم لوازمه، غير محدودة، غير ان الأمر المعتبر في دلالة الالتزام هو نوع من الملازمة الذهنية التي تدعى باللازم البين، بالمعنى الأخص. ومن الواضح لو أن هذا القيد يؤخذ بنظر الاعتبار، لما عدت كثرة لوازم الشيء مخلة بدلالة الالتزام.

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ٤٣.

طبعاً الخلط بين الامور الذهنية والخارجية ليس أمراً جديداً في المنطق، وهناك آخرون قد ارتكبوا مثل هذا الخطأ ايضاً.

ومن القضايا الاخرى التي طرحها الغزالي والتي يوجد اختلاف كبير حول حدها، قضية العرض. وهي قضية تحظى بأهمية خاصة في المذهب الأشعري لبعض الاعتبارات التي لا مجال لذكرها.

هناك آراء عديدة في حد العرض تناقلتها الكتب الكلامية، ومنها:

١ ـ العرض هو الشيء الذي لا يبقى قط.

٢ ـ العرض هو الشيء الذي يمتنع بقاؤه على حال واحدة في لحظتين.

٣ ـ العرض هو الشيء الذي لا يقوم بنفسه.

وعبّر الغزالي عن رفضه لهذه الألوان من التعاريف ووصفها بأنها من لوازم العرض ولا تكشف عن ماهيته. اضف الى ذلك انها من جملة اللوازم السلبية؛ واللوازم السلبية لا تكشف عن ماهية الشيء قط.

ويقول الغزالي بأن العرض هو الشيء الذي يتحقق في النفس بنحو أولي وبدون واسطة، ولا يحتاج الى الحد المنطقي، لأن العقل يدرك الوجود بديهياً، ثم يدرك بعد ذلك ان بعض الموجودات بحاجة في تحققها الى الموضوع والمحل، وبعضها ليس بحاجة الى الموضوع.

فالغزالي يعتبر مفهوم العرض مفهوماً بديهياً كمفهوم الوجود، وأنه يتحقق في الذهن مباشرة وبنحو أولي. ثم يقسم باسوب المتكلمين الأشاعرة، الموجود القائم بالغير الى موجود مسبوق بعدم، وموجود غير مسبوق بعدم. والموجودات القائمة بغيرها وغير المسبوقة بعدم هي عبارة عن صفات الله تعالى. اما الأعراض فإنها موجودات بحاجة الى الموضوع والمحل في تحققها، فضلاً عن كونها مسبوقة بعدم[1].

ولا بأس من الاشارة الى ان الأشاعرة يقولون بامتناع بقاء الأعراض،

---

(١) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ١٢٧.

ويتمسكون في ذلك ببرهانين:

الأول هو بقاء الصفة، وبما ان الصفة من بين الأعراض، لذلك لو ظل العرض باقياً لاستلزم قيام العرض بالعرض. واذ كان قيام العرض بالعرض ممتنعاً، امتنع بقاء العرض أيضاً. الثاني، هو اذا جاز بقاء العرض امتنع عدمه، لأنه اذا لم يمتنع عدمه بعد البقاء فإما يكون واجباً أو ممكناً، ولاشك في انه ليس واجباً لأنه لو كان واجباً للزم انقلاب الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي، وهذا مستحيل. اما اذا فرضنا ان من الممكن انعدام العرض بعد البقاء، فلابد أن تكون لذلك العدم علة، وأن تكون هذه العلة، اما وجودية أو عدمية، وان تكون العلة الوجودية إما موجبة أو مختارة.

فاذا كانت العلة الوجودية لانعدام العرض موجبة، يجب ان يقال آنذاك: ينعدم العرض بواسطة عروض عرض آخر مضاد. وهذا امر محال، لأن عروض الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول. ولو كان عدم الضد الأول معلولاً لعروض الضد الثاني، لاستلزم الدور الباطل.

اما اذا كانت العلة الوجودية لانعدام العرض مختارة، كأن نقول بأن الله تعالى هو الذي أعدمه، فهذا محال ايضاً، لأن هذا الافتراض لا يخرج عن حالتين:

الاولى ان يصدر فعل عن العادم حين إعدام العرض، الثانية ألّا يصدر أي فعل عنه حين الاعدام.

وإشكال الحالة الاولى هو ظهور تأثير الفاعل المختار بصورة امر وجودي وليس بصورة إعدام.

وإشكال الحالة الثانية هو ان القادر لا يتحقق بدون تأثير، ومتى ما وُجدت القدرة، وُجد أثرها ايضاً.

والفرض الوحيد الباقي هو ان نقول بلزوم وجود علة عدمية لإعدام العرض. وفي مثل هذه الحالة يعدم العرض لانعدام شرطه.

وهذا الافتراض باطل ايضاً لأن شرط تحقق العرض هو وجود الجوهر؛

والجوهر باق في هذا الافتراض.

ولابد من الالتفات الى ان الكلام في انعدام الجواهر كالكلام في انعدام العرض.

والنتيجة التي يمكن بلوغها من خلال الافتراضات السابقة هي:

اذا جاز بقاء العرض، امتنع انعدامه؛ غير ان العرض يعدم في بعض الأحيان، اذن لابد ان يقال بأن بقاء العرض ممتنع دائماً.

اذن قضية عدم بقاء الأعراض، من القضايا التي تحظى بأهمية كبيرة عند المتكلمين الأشعريين، اذ تقوم عليها مسألة الخلق المدام أو تجدد الأمثال.

الاشاعرة يرفضون وجود الهيولى، ويعترفون بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فهم يقولون بأن الجوهر الفرد أو الذرة، ليست لديها كمية وحجم ما لم تنضم اليها ذرات اخرى. وحينما تنضم الذرات الى بعضها، تتحقق الاعراض وتستقر فيها.

البعض الآخر من المتكلمين يعتبر نفس الانسان عرضاً يستقر بعد انضمام الذرات الى بعضها. كما يعتبر هذا البعض الزمان عبارة عن توال وتتال للآنات لا غير، والحركة والسكون عرضين يتحققان في جمع الذرات.

ومن ذلك نفهم ان مفهوم العرض عند الأشاعرة واسع جداً، بحيث ينظرون الى افعال الانسان على انها عبارة عن سلسلة من الأعراض. كما يعتبرون طاعة المؤمن لله تعالى عرضاً ايضاً.

على هذا الاساس يعتقد المتكلمون الأشعريون بأن حركة القلم في يد الكاتب مؤلفة من أربعة أعراض هي:

١ ـ ارادة الكاتب وعزمه على تحريك القلم.

٢ ـ قابلية الكاتب على الكتابة.

٣ ـ حركة يد الكاتب.

٤ ـ حركة القلم.

ويعتقد الأشاعرة ان هذه الأعراض الأربعة موجودة مع بعضها في وقت واحد

ولا يعد اي منها علة للآخر، لأنهم لا يعتبرون أية ظاهرة في هـذا العـالم عـلة لظاهرة اخرى قط. ولذلك تلعب مسألة العرض عند الأشاعرة دوراً اساسياً في حركة العالم، اذ ان العرض بمجرد ان يظهر يزول، ويحل محله عرض آخر من نفس النوع.

ولابد من الاشارة الى النقطة التالية وهي: رغم الشمولية التي يعترف بها الأشاعرة للأعراض، لا يعتبرون الاضافة جزءاً من الأعراض. واستعرض الغزالي هذه الفكرة في كتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» وعبّر عن انتقاده للمتكلمين الأشاعرة مثيراً السؤال التالي:

لو سُئل المتكلمون الأشاعرة: ما هو العرض؟ لأجابوا: العرض موجود لا يقوم في المحل بنفسه.

ويقول الغزالي بعد ذلك:

ولو سُئلوا: هل الاضافة قائمة بالنفس؟ لاجابوا بالنفي.

ولو سئلوا: هل الاضافة موجودة ام معدومة؟ لقالوا الاضافة موجودة اذ ليس بمقدورهم ان يقولوا بأن الابوة ـ مثلاً ـ معدومة، لأن انكار الابوة بمعنى عدم وجود أب في العالم، وهذا كلام لا يقبل به أحد.

ويخلص الغزالي الى القول:

الأشاعرة مضطرون للقول بوجود الاضافة في العلم، مع وصفها في ذات الوقت بأنها غير قائمة بالنفس. وعلى صعيد آخر يذهبون أيضاً الى ان العرض موجود غير قائم بنفسه.

ويبدي الغزالي بعد ذلك اندهاشه من الأشاعرة لأنهم أعرضوا عن هذا الكلام وأنكروا عرضية الاضافة[1].

وعلى هذا الضوء يتضح ان الغزالي يعارض الفكرة الأشعرية القائلة بلا عرضية الاضافة. والحقيقة هي ان مسألة «الاضافة والنسبة» لم تطرح على الوجه

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط القاهرة، ص ١٣.

الصحيح في آثار المتكلمين ولا يعرف رأيهم فيها بالضبط. فاذا كانوا يريدون بما يطرحونه تحت عنوان الاضافة، نفس النسبة، ينبغي القول: ان كلام متكلمي الأشعرية لا معنى له، لأن نفس النسبة نوع من الوجود الرابط الذي يتحقق في الغير دائماً ولا يتميز بأي استقلال. فالوجود الرابط لا يقع لا محمولاً ولا موضوعاً، وما هو غير موضوع ولا محمول، ليست لديه ماهية ايضاً، لأن الماهية عبارة عن اجابة على السؤال عن جوهر الشيء، اي انها اجابة على سؤال «ما هو».

اذن اذا علمنا بأن المقولات العرضية عبارة عن أجناس عالية، والأجناس العالية عبارة عن عدد من الماهيات، بامكاننا ان نقول: بأن نفس النسبة أو الاضافة، ليست مقولة، وغير داخلة في أية مقولة من المقولات. اضف الى ذلك ان ما يتحقق في مقولة الاضافة، يعد نوعاً من النسبة المتكررة، في حين لا يعد التكرر أمراً معقولاً في ماهية الشيء.

ويمكن ان ندرك مما سبق ان موقف المتكلمين الأشعريين على صعيد الاضافة ذو أهمية كبيرة، وليس بالمستطاع رفضه بسهولة.

طبعاً كلامهم بحاجة الى دراسة وتفحص، ولكن الذي دفع بالغزالي الى رفض موقفهم في قضية الاضافة، هو انفتاحه على المذهب المشائي.

وقد يقال: اذا كانت نفس النسبة ليست بذات ماهية، فكيف عد الحكماء المسلمون الاضافة جزءاً من المقولات العرضية ووصفوها بأنها امر ماهوي؟

طبعاً الحكماء المسلمون يميزون بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري، ويبتعدون عن أي خلط في هذا المضمار. فالمضاف الحقيقي يطلق على نفس المقولة؛ ولكن قد يطلق المضاف أحياناً ويراد به موضوع المقولة أو مجموع الموضوع والعرض. وفي مثل هذه الحالات يُدعى هذا المضاف بالمضاف المشهوري. وهذا المعنى متداول بين عامة الناس، في حين يحتاج ادراك المعنى الأول الى شيء من الدقة وانعام النظر.

وينتقد الغزالي ايضاً التعاريف التي يقدمها المتكلمون لمصطلحي الحادث والقديم، ويرى ان «الحادث» مفهوم واضح لا يحتاج الى تعريف. ويصف التعاريف المقدمة بأنها نوع من التضليل لأنها تقدم المعاني الواضحة في اطار كلمات مبهمة ومعقدة.

ويتحدث الغزالي عن موضوع «الحدوث» بنفس الطريقة التي يتحدث بها عن قضية «العرض» ويقول بأن العقل يدرك الوجود بشكل واضح وبدون أية واسطة. كما يدرك العقل هذا المعنى ايضاً وهو ان لبعض انواع الوجود بداية، وأنه أصبح موجوداً بعد ان لم يكن موجوداً؛ وليس لبعض انواع الوجود بداية وغير مسبوق بعدم. ويدعى النوع الاول حادثاً والنوع الثاني قديماً.

وعرّف بعض المتكلمين الحادث بأنه الشيء الذي تتعلق به قدرة قديمة. وعرفه آخرون بأنه الموجود الذي يأتي من العدم.

ويرفض الغزالي هذا التعريف ويقول:

بمقدورنا ان نقول مثلاً بأن السرير من الخشب لأنه مصنوع من الخشب، ولا نستطيع ان نقول بأن الوجود من العدم.

كما يرفض التعريف السابق ويقول بأن ما تتعلق به القدرة القديمة، مفهوم أكثر غموضاً وتعقيداً من مفهوم الحادث، مضافاً الى ذلك ان هذا المعنى من لوازم معنى الحادث وليس الحادث نفسه.

ان تعريف أمرين متضادين، وكذلك تعريف الحياة والحركة، وتعريف الواجب من وجهة نظر الفقهاء وعلماء علم الاصول، من بين المسائل التي أثارها الغزالي في كتاب «محك النظر». حيث انبرى لاستعراض آراء المتكلمين، ونقد الكثير منها.

مقدمات القياس

سبق ان ذكرنا بأن بعض المفكرين يـقسمون المـنطق الى قسـمين: المـوصل التصوري، والموصل التصديقي. والغزالي الذي يطلق على التصورات اسم المعرفة، وعلى التصديقات اسم العلم، يعتقد بأن المعرفة المـطلوبة لا تسـتحصل إلّا عـن طريق الحد، والعلم المطلوب لا يتحقق إلّا عن طريق القياس. ويـرى بأن الذي يطلب القياس والحـد، يطلب وسائل يمكـن بـواسـطتها الحـصول عـلى العـلوم والمعارف.

ويمكن أن يقال في القياس بأنه ذلك القول المشتمل على زيـادة عـن القـول الجازم؛ كما يلزم عن وضع الأقوال بالذات، قول آخر جازم، مـعيَّن عـلى سـبيل الاضطرار. فحينما نقول «كل انسان حيوان، وكل حيون جسم»، يشتمل هذا القول على قولين جازمين، فيلزم عن وضعه بالذات وعلى سبيل الاضطرار: كل انسان جسم[١].

ويطلق الغزالي في كتاب «معيار العلم» على القياس اسم «التركيب الثـاني»، لأنه نوع من النظر الذي يتم على أساس تركيب القضايا. كما أن القضية نوع من النظر الذي يتحقق على أساس تركيب المعاني. وعليه يقوم كل نظر واستدلال على

---

(١) أساس الاقتباس، نصير الدين الطوسي، جامعة طهران، ص ١٨٦.

التركيب، ويتم التركيب خلال مرحلتين.

ويشبّه الغزالي القياس بالمبنى ويقول ان الذي يشيّد المبنى لابد له من توفير مواد الانشاء قبل أي شيء آخر. كذلك لابد من توفير عدد من القضايا من أجل تحقق القياس[١].

ويرى الغزالي ـ وعلى غرار الكثيرين ـ ان القضية مركبة من المعاني ويقول بأن تركيب القضية هو بالشكل الذي لا ينفذ اليها الصدق والكذب بالذات.

ويقول الغزالي ايضاً بأن ما يدعى بالموضوع والمحمول في اصطلاح أهل المنطق، يدعى بالمبتدأ والخبر في اصطلاح علماء النحو، والموصوف والصفة في اصطلاح المتكلمين، والحكم والمحكوم عليه في اصطلاح الفقهاء.

ويكتفي الغزالي بمجرد التفاوت الاصطلاحي بين الوصف والخبر، ولم يتحدث بشيء آخر على هذا الصعيد، غير ان الحقيقة هي ان الوصف يختلف عن الخبر ولا يقتصر هذا الاختلاف على الاصطلاح فقط.

ويؤكد الغزالي ايضاً على ان القضية اذا وقعت في سياق القياس أُطلق عليها اسم المقدمة، واذا ترتبت على القياس أُطلق عليها اسم النتيجة. وهذه القضية نفسها تعد مجرد ادعاء حينما لا تُستنتج من القياس ويعبَّر عنها بالادعاء في مقابل الخصم. وتدعى بـ «المطلوب» حينما لا يوجد ثمة خصم.

وهنا يظهر دور الألفاظ والاصطلاحات، ويمكن القول: اذا لم يُكتب محل النزاع على الوجه الصحيح، ولم تقع الألفاظ والاصطلاحات في موضعها المناسب، يتعرض الحوار والتعليم للاختلال، وتضطرب الأفكار. ولهذا السبب يشير الغزالي الى أهمية الألفاظ قائلاً:

«فإنّ فكر الناظر أيضاً لا ينتظم إلّا بألفاظ وآمال يرتّبها في نفسه»[٢].

ولم يكن الغزالي هو الوحيد الذي يعترف بدور الألفاظ والاصطلاحات في

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ٩٧.

(٢) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٣٣.

تنظيم الفكر، وانما هناك مفكرون آخرون ايضاً يعترفون بمثل هذا الدور. ولكن الذي يستقطب النظر هو ان الغزالي قد استخدم كلمة «آمال» الى جانب كلمة «ألفاظ»، معتبراً «الآمال» مؤثرة في تنظيم الفكر.

ما هو قابل للدراسة في كلام هذا المفكر الكبير شيئان:

الأول هو: طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني؛ والثاني هو: طبيعة العلاقة بين الآمال والافكار وكيفية تحديدها.

وسبق الحديث عن العلاقة فيما بين الألفاظ والمعاني على سبيل الايجاز. اما على صعيد العلاقة بين الآمال والأفكار، ينبغي القول بأن هذه المسألة ليست على غير ارتباط بما قيل في باب العلم والارادة.

والسؤال التالي: من هو أعظم: دور العلم أم دور الارادة؟ مثار منذ القدم. ويُعد الأشاعرة من بين الذين يولون للارادة أهمية كبيرة. كما انهم لا يعترفون بأي معيار معقول في باب ارادة الله ويجيزون حتى تكليف ما لا يطاق. ولذلك لا يرون صفة «العدل» واجبة أو ضرورية لله.

الغزالي يعتقد ان تركيب المعاني المفردة يؤدي الى تحقق عدة أصناف من الامور كالاستفهام، والتمني، والترجي، والتعجب[1].

ويقسم الغزالي القضايا الى حملية، وشرطية متصلة، وشرطية منفصلة، ويقول بأن القضية المنفصلة من الممكن أن تُحصر بين جزءين كأن يقال: العالم إما حادث أو قديم، ولكن هذا الانحصار من الممكن ان يتحقق بين ثلاثة أجزاء أو أكثر أيضاً، كأن يقال: هذا العدد إما مثل ذلك العدد أو اقل منه أو اكبر منه. فهذه القضية وإن كانت ذات ثلاثة أطراف، غير ان الانحصار متحقق بين أطرافها.

وقد تكون الأجزاء كثيرة الى درجة يصعب عدها، كأن يقال: هذا الشيء إما ابيض او اسود أو ذو لون آخر. وبما ان عالم الالوان لا حد له من حيث التنوع والانفصال، يمكن القول بأن أطراف هذه القضية غير محدودة بتعداد معين.

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ٧٩.

ويقسم الغزالي بعد ذلك القضية المنفصلة الى ثلاثة أنواع:

١ ـ منفصلة حقيقية.

٢ ـ منفصلة مانعة الجمع.

٣ ـ منفصلة مانعة الخلو.

ولابد من الاشارة الى ان الغزالي حينما يقسم القضية بحسب الموضوع، يحجم عن ذكر القضية الطبيعية، ويقتصر على ذكر الانواع التالية:

١ ـ القضايا الشخصية.

٢ ـ القضايا المهملة.

٣ ـ القضايا المحصورة.

ولا ريب في ان القضايا المحصورة هي القضايا المعتبرة الوحيدة عند علماء المنطق، لأن القوانين المنطقية عامة وشاملة، وما يسمى بالقضية الشخصية لا تليق بها القوانين العامة والشاملة. والوضع على هذا المنوال ايضاً في القضية المهملة اذ انها لا تكشف عن عدد الأفراد، وهي شبيهة بالقضية الجزئية من حيث الاعتبار.

البعض يرى ان القضية الطبيعية، بمنزلة القضية الشخصية، ففي القضية الطبيعية يترتب الحكم على نفس المفهوم من حيث كونه مفهوماً. وعليه فالحكم لا يريد الأفراد، ولهذا يعد معنى شخصياً. فحينما يقال: «الانسان نوع»، لا يستفاد من هذه القضية معنى عام، لأن اي فرد من افرادها ليس نوعاً، ولا ينطبق حكم النوع على اي فرد منهم. ولهذا السبب لجأ الغزالي الى حذف القضية الطبيعية حين تقسيمه للقضايا على أساس الموضوع[1].

وعبر الغزالي عن شكه في تحقق القضية المهمة في دائرة اللغة العربية، وقال اذا كان للألف واللام معنى الاستغراق في اللغة العربية فلابد من البحث عن القضية المهملة في اللغات الاخرى.

واستعرض ابن سينا هذه المسألة في كتاب «الاشارات والتنبيهات» وقال اذا

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٦.

أفاد «الألف واللام» في اللغة العربية، التعميم، واذا أوجب دخول التنوين، التخصيص، يتحتم القول بعدم وجود قضية مهملة في العربية.

غير ان أهل التحقيق يعتقدون بأن في الألف واللام اشارة الى نفس طبيعة الشيء ولا يوجد ما يدل على الكل أو البعض. طبعاً حينما يدل الألف واللام على جنس وطبيعة الشيء، يمكن ان يستشف معنى العموم والاستغراق أحياناً من خلال الاستعانة ببعض القرائن والشواهد.

ومن التساؤلات المهمة المثارة على صعيد القضايا، السؤال التالي: ما يقع موضوعاً في قضية حملية ما، هل هو نفس حقيقة الموضوع، ام وصفه، أم أمر آخر أعم منهما؟

ما هو مشهور بين المتأخرين من علماء المنطق هو: المراد بالموضوع في قضية ما هو افرادها، اما المراد بالمحمول فهو المفهوم لا غير.

أبو حامد الغزالي لم يغفل عن هذه الملاحظة وأشار اليها على سبيل الاجمال في كتاب «معيار العلم». فيرى انه حينما يقال «كل مثلث شكل» فلا يعني هذا ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل، بل معناه ان كل ما يصدق عليه المثلث، يصدق عليه الشكل أيضاً، سواء كانت حقيقة ذلك الشيء مثلثاً أو شكلاً، أو أمراً ثالثاً.

عبارة الغزالي بهذا الشأن هي:

«ثم اذا قلنا الشكل محمول على المثلث، فان كل مثلث شكل، فلسنا نعني به حقيقة المثلث حقيقة الشكل، ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له شكل، سواء كان حقيقة ذلك الشيء كونه مثلثاً أو كونه شكلاً أو كونه أمراً ثالثاً»(١).

في هذه الكلمات يؤكد الغزالي على ان ما يصدق عليه موضوع القضية، يصدق عليه محمولها أيضاً. وهذه الفكرة هي ذات النظرية التي يأخذ بها المتأخرون وتشتهر لديهم.

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٠.

ومن المناسب الاشارة الى آراء بعض علماء المنطق بهذا الشأن:

استعرض القاضي سراج الدين محمد بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٦ هـ) هذه الفكرة في كتابه «مطالع الأنوار» وقال:

حينما يقال ان كل (ج) هو (ب)، فليس معنى هذا ان حقيقة (ج) هي حقيقة (ب)، كما ليس معناه ان كل ما كانت صفته (ج) فهو (ب). بل المراد هو ان كل ما يصدق عليه (ج)، يصدق عليه (ب) ايضاً.

وقال قطب الدين الرازي (ت ٧٧٦ هـ) في توضيح كلام سراج الدين الأرموي:

في المثال المعروف: كل «ج» هو «ب»، ليس بوسعنا القول بأن حقيقة (ج) هي حقيقة (ب)، لأن هذا الأمر يمنع اندراج الأصغر في الأوسط، ولذلك لا يسري الحكم من الأوسط الى الأصغر. ففي المثال «كل انسان حيوان»، اذا كان المراد هو ان حقيقة الانسان هي حقيقة الحيوان، فلن يندرج الأصغر في الأوسط، إذ لم يؤخذ «حيوان ناطق» بنظر الاعتبار.

فاذا أخذنا الوصف ـ في موضوع القضية ـ بنظر الاعتبار فقط، يلزم أن يكون لكل موضوع، موضوع آخر، والى ما لا نهاية.

ولاشك في امتناع ترتب سلسلة من الامور على امور اخرى الى ما لا نهاية. وبيان الملازمة بالصورة التالية: حينما يقال «كل (ج)، هو ب» فمعنى هذا ان كل ما هو موصوف بـ(ج)، هو (ب). وعليه يحمل (ب) على ما هو موصوف بـ(ج).

ويمكن ان يُفرض الموصوف بـ(ج)، هو (د)، فتكون النتيجة هي: ان كل (د) هو (ب)، وحينذاك يصبح معنى هذه القضية: كل ما هو موصوف بـ(د)، هو ب. وعليه يحمل (ب) على ما هو موصوف بـ(د).

وفي مثل هذه الحالة، الموصوف بـ(د) يمكن افتراضه (ط)، ويتكرر هذا الوضع بالنسبة لـ(ط) أيضاً، وهكذا الى ما لا نهاية.

وبعد هذا الايضاح الذي قدمه قطب الدين الرازي لكلام سراج الدين

الأرموي، هب الأرموي لاثارة الاشكال التالي على المثال المذكور:

ما فرض موصوفاً بـ(ج) في المثال المذكور، هو ذات الموضوع. ولو فرضنا ذات الموضوع، هو (د)؛ فهذا لا يعني ان الموصوف بـ(د)، هو (ب)؛ لأن هذا الفرض لا يعد صحيحاً إلا اذا كان (د) وصفاً عنوانياً، في حين (د) هنا، ذات الموضوع فقط وليس شيئاً آخر(١).

وأثار قطب الدين الرازي هذه المسألة في كتاب «شرح الشمسية» ايضاً، حين شرحه لكلام نجم الدين عمر بن علي القزويني الكاتبي، وقال:

في مثال «كل ج، هو ب» يمكن ان يؤخذ شيئان بنظر الاعتبار: الأول مفهوم (ج) وحقيقته، والثاني الشيء الذي يصدق عليه (ج). وما يصدق عليه (ج) هو الأفراد لا غير.

من هذا نستنتج ان معنى هذه القضية من وجهة الرازي ليس ان مفهوم (ج) هو ذات مفهوم (ب)، لأنه لو كان كذلك لأصبح (ج) و (ب) لفظين مترادفين، ويلزم عن ذلك عدم تحقق الحمل في عالم المعنى. اذن معنى هذه القضية هو: ما يصدق عليه (ج) هو (ب).

وأثار قطب الدين الرازي اشكالاً آخر ثم رد عليه. وأولى السيد الشريف في تعليقته على كتاب «شرح الشمسية» اهتماماً لاشكال الرازي وانعم النظر فيه، وقال:

لكل أمر كلي حيثيتان: الاولى هي المفهوم، والثانية هي ما يصدق عليه الكلي.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن كلاً من (ج) و(ب) في القضية السابقة لديه مفهوم، وكذلك لديه ما يصدق كل منهما عليه. وبذلك يمكن تصور أربعة معان في هذه القضية:

المعنى الأول: مفهوم (ج) هو مفهوم ب. ولاشك في بطلان هذا المعنى. وسبق ان ذكرنا سبب هذا البطلان.

---

(١) شرح مطالع الانوار، ط حجرية، ص ١٢٨.

المعنى الثاني: ما يصدق عليه (ج)، هو ذات الشيء الذي يصدق عليه (ب).

ويقول السيد الشريف في هذا ا لمعنى:

هذا المعنى باطل، لأن ما يصدق عليه الموضوع في هذا الفرض هو ذات ما يصدق عليه المحمول، سواء انحصر ما يصدق عليه المحمول في ما يصدق عليه الموضوع أو لم ينحصر. وعليه اذا كان ما يصدق عليه المحمول وما يصدق عليه الموضوع شيئاً واحداً، فلن يكون مفهوم القضية سوى ثبوت الشيء لنفسه. ومن يأخذ بهذا المعنى، يقصر القضايا على القضية الضرورية.

المعنى الثالث: مفهوم (ج) هو ما يصدق عليه (ب). ولاشك في ان هذه القضية لا تعد من القضايا المعتبرة، لأن الحكم يترتب على الأفراد في القضايا المحصورة والمعتبرة وليس على الطبيعة.

المعنى الرابع: ما يصدق عليه (ج)، يثبت له مفهوم (ب).

وهذا المعنى هو ذات ما يعنيه علماء المنطق في القضايا المحصورة، ولا يثار عليه أي اشكال[١].

وثمة اشكال آخر على هذا الصعيد يقول:

حينما يقال كل (ج) هو (ب) فلا يخرج هذا عن حالتين: إما مفهوم (ج) عين مفهوم (ب)، أو غيره. فاذا كان مفهوم (ج) عين مفهوم (ب)، فلن يكون الحمل مفيداً قط. واذا كان مفهوم (ج) غير مفهوم (ب)، فليس بالامكان القول بأن احدهما عين الآخر.

ورُدّ على هذا الاشكال بالطريقة التالية:

حينما يقال ان من المتعذر حمل أحد أمرين متغايرين على الآخر، يكون قد تحقق نوع من الحمل ايضاً، وهو ما يعد إبطالاً للشيء بواسطة نفس الشيء. وحينما يبطل الشيء بالشيء، لابد أن يقال: يلزم من نفي الشيء، اثباته.

من الطبيعي ان هذا الرد، رد نقضي وجدلي ليس بوسعه ان يحل المشكل. لذلك

---

(١) قطب الدين الرازي، شرح الشمسية، ط حجرية، تعليقة السيد الشريف، ص ٧٥.

من أجل حله ينبغي القول:

لاشك في ان مفهوم (ب)، غير مفهوم (ج). كذلك من الممكن ان يحمل (ب) على (ج)، لأن المراد بهذا الحمل هو: ما يصدق عليه (ج)، يصدق عليه مفهوم (ب). وليس محالاً ان تصدق مفاهيم مختلفة على موجود واحد.

ولابد من الالتفات الى ان هذا الفرض، ليس ذات المعنى الثاني من المعاني الأربعة، والذي أبطله السيد الشريف. فما أبطله السيد الشريف هو حمل مصداق المحمول على مصداق الموضوع، في حين ما نحن بصدده هو ذات ما أيده السيد الشريف في المعنى الرابع.

ويشير قطب الدين الرازي الى امر مهم بهذا الشأن وهو:

ان مفهوم القضية يرجع دائماً الى عقدين: عقد الوضع، وعقد الحمل. عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بوصف عنواني، وعقد الحمل هو اتصاف ذات الموضوع بوصف محمول. عقد الوضع تركيب تقييدي، وعقد الحمل تركيب خبري.

اذن يتحقق في القضية الواحدة ثلاثة أشياء:

١ ـ ذات الموضع.

٢ ـ صدق وصف الموضوع على ذاته.

٣ ـ صدق وصف المحمول على الموضوع.

وهناك اختلاف بين الفارابي وابن سينا بشأن صدق وصف الموضوع على ذاته. فالفارابي يعتقد بأن وصف الموضوع لذاته أمر ممكن. اي ان جيمية (ج) في المثال السابق أمر ممكن سواء ثبت هذا الوصف للموضوع بالفعل، أو سلب منه بشكل دائم. بتعبير آخر: بعد ان يصبح من الممكن ثبوت الوصف العنواني لذات الموضوع، فلا يتنافى سلبه الدائم عن ذات الموضوع مع صحة القضية.

ابن سينا وعلى العكس من الفارابي يعتقد ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني، أمر بالفعل، سواء تحقق في الماضي، أو هو متحقق في الحال، أو سيتحقق

في المستقبل.

ويأخذ معظم المتأخرين برأي ابن سينا ويحذون حذوه. ويستدل هؤلاء على ذلك بقولهم: العرف واللغة منسجمان مع رأي ابن سينا، ولا ينسجمان مع رأي الفارابي، لأنه حينما تُطلق كلمة «الأبيض» ـ مثلاً ـ على شيء ما، فلا تشمل الذات الخالية من البياض، وان كان من الممكن اتصاف هذه الذات بصفة البياض.

بعض علماء المنطق ذهبوا الى ما هو أبعد من ذلك فقالوا:

كلام الفارابي بهذا الشأن خلاف للتحقيق لأن النطفة من الممكن ان تصبح انساناً في يوم ما، لذلك يجوز اطلاق عنوان «الانسان» عليها. اذن وعلى أساس هذا الفرض لو قلنا: كل انسان حيوان، فلا تعد هذه القضية صادقة، لأن النطفة، ليست حيواناً في الواقع.

وهبّ قطب الدين الرازي للدفاع عن الفارابي قائلاً:

ما ورد في كلام الفارابي، معناه الامكان العام. ولا ينبغي خلط الامكان العام بالامكان الاستعدادي الذي هو نوع من القوة. فالذين يأخذون الامكان بمعنى القوة والاستعداد، ويضعونه أمام الأمر بالفعل، يعتبرون كلام الفارابي خلافاً للتحقيق؛ في حين لو يؤخذ الإمكان بمعنى الإمكان العام، لما صدق عنوان الانسان على النطفة[١].

وأبدى أحد علماء المنطق وجهة نظر اخرى خلال تفسيره لكلام الفارابي، ففسر الامكان في كلام الفارابي بمعنى الامكان الوقوعي. وحاول ان يضفي طابع النزاع اللفظي على النزاع بين ابن سينا والفارابي. وليس بمقدور هذا الكلام ان يكون صحيحاً إلّا اذا كان ابن سينا يريد بالأمر بالفعل، الامكان الوقوعي ايضاً.

واهتم نصير الدين الطوسي في معظم آثاره بالاختلاف بين ابن سينا والفارابي، إلّا انه لم يعتبره نزاعاً لفظياً قط. ووصف في كتابه «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» التفاوت بين نظريتي ابن سينا والفارابي بأنه تفاوت بين الاطلاق العام

---

(١) شرح المطالع، ص ١٢٩.

والامكان العام. وتحدث عن هذا الموضوع ايضاً في كتابه الآخر المسمى «أساس الاقتباس»[١].

ويعد جلال الدين الدواني من بين الذين بحثوا اختلاف ابن سينا والفارابي في قضية اتصاف الموضوع بالوصف العنواني بعد تفسيره لكلمة التوحيد أي «لا اله إلّا الله» واستعرض آراء علماء علم النحو ولفيف من المفسرين بهذا الشأن.

فبعض علماء النحو يعتبرون كلمة «موجود» خبراً مقدراً في جملة «لا اله إلّا الله» في حين يقول آخرون بأن الخبر المحذوف هو كلمة «ممكن».

ويعتقد المحقق الدواني بأن الخبر المحذوف هو «مستحق العبادة»، اي ان الجملة تصبح هكذا «لا اله إلّا الله مستحق العبادة»، ويصبح حينذاك معنى «اله» هو المعبود مطلقاً.

وينطلق الدواني بعد ذلك لاستعراض آراء الفارابي وابن سينا وبعض المتأخرين في مضمار اتصاف الموضوع بالوصف العنواني وهل هو بالامكان أو بالفعل[٢].

---

(١) أساس الاقتباس، ط جامعة طهران، ص ٨٨.

(٢) الرسالة التهليلية للمحقق الدواني، غير مطبوعة، عن نسخة السيد محمد مشكاة، جامعة طهران.

أقسام الحجة أو طرق الاستدلال

من اهم اهداف أهل المنطق، الوصول الى مباحث الحجة، وبلوغ طرق الاستدلال. وأهم طرق الاستدلال عندهم ما يلي:

١ ـ القياس.

٢ ـ التمثيل.

٣ ـ الاستقراء.

ويقسمون القياس الى أربعة انواع هي:

١ ـ القياس الحملي.

٢ ـ القياس الشرطي المتصل.

٣ ـ القياس الشرطي المنفصل.

٤ ـ قياس الخلف.

وانبرى الغزالي مثل سائر علماء المنطق لتعريف القياس وقال فيه بأنه قول مؤلف من قضايا بحيث لو قُبلت هذه القضايا، لاستلزمت قولاً آخر.

ويقول في كتاب «معيار العلم» بأنه قد لا يجب قبول القضايا المستخدمة في القياس، ولكن يمكن ان يسمى القياس بالقياس، لأن القياس هو الشيء الذي اذا قُبلت قضاياه، بات من الضروري ترتب النتيجة عليه.

ولم يأت الغزالي بشيء جديد في المنطق، إلّا انه كان يكرر بعض الأفكار المتداولة باسلوب آخر في بعض الأحيان. فعلماء المنطق يقسمون القياس مثلاً الى: قياس اقتراني، وقياس استثنائي، ويقسمون القياس الاقتراني الى حملي صرف، وشرطي صرف، وخليط من الحملي والشرطي. اما الغزالي فيقسم القياس الى أربعة انواع: حملي، وشرطي متصل، وشرطي منفصل، وقياس الخلف. ومن الواضح انه يريد بالشرطي المتصل والشرطي المنفصل، القياس الاستثنائي.

الغزالي يكتب بالطريقة التي يبدو فيها وكأنه يكتب عن دراية لا عن رواية.

كتاب الغزالي المسمى «معيار العلم»، المطبوع في بيروت، نلاحظ فيه وجود الكثير من التعليقات والهوامش التي اضافها عليه محقق هذا الكتاب. ويقول كاتب هذه التعليقات في هامش الصفحة ٩٧، بأن الغزالي قد حصر القياس على البرهان، فيما عد اطلاقه على سائر الموارد كالجدل والخطابة اطلاقاً مجازياً، مستشهداً بعبارة للغزالي وردت في الصفحة ١٣٤ من الكتاب. والحقيقة هي ان كاتب هذه التعليقات لم يصب كبد الحقيقة لأن عبارة الغزالي في هذه الصفحة الأخيرة تتحدث عن مادة القياس والكلام النفسي.

وسبق ان تحدثنا من قبل عن الكلام النفسي وقلنا بأن ما أورده الغزالي في هذه الصفحة من كتاب «معيار العلم»، يريد به الكلام النفسي من وجهة نظر الأشاعرة.

طبعاً رأي كاتب التعليقات ليس بدون أساس، اذ من الممكن العثور على موارد عديدة في آثار الغزالي تشهد على هذا الرأي. في موضع آخر من هذا الكتاب يعتبر «البرهان اللمي» قياس العلة، و«البرهان الإني» قياس الدلالة.

ونسب الغزالي اصطلاحي «قياس العلة» و«قياس الدلالة» الى الفقهاء، رغم انه استخدمهما أيضاً[١].

يرى هذا المفكر الكبير ان القياس صورة الفكر، وأن صورة الفكر لا تختلف باختلاف العلوم والفنون، وانما يحصل الاختلاف في مادة القياس. اي ان العلوم لا

---

(١) معيار العلم، ص ١٧٨.

تختلف فيما بينها في صورة القياس، بينما تختلف في مادة القياس. ولهذا السبب بالذات يقول الغزالي بصراحة: لا يختلف النظر في الامور الفقهية، عن النظر في الامور العقلية قط.

ويستعين الغزالي بالكثير من الأمثلة الفقهية المتكررة لايضاح المسائل المنطقية وشرحها. ويقول بأن همة الناس متجهة في زمانه الى علم الفقه ولذلك كان لابد له من استخدام الأمثلة الفقهية في كتابه المنطقي، وتشييد منهاج الكلام عليها.

ويقول الغزالي ايضاً بأن البعض قد يُشكل عليه ويعتبر اسلوبه هذا انحرافاً عن الصواب، إلّا انه يصف هؤلاء بأنهم جاهلون في صناعة التمثيل وفوائدها ولا علم لهم بآداب الكلام، لأن الذي يتحدث مع التجار ـ مثلاً ـ لابد ان يستخدم الأمثلة المستخدمة في التجارة لكي يدركها المخاطب بسهولة ولا يجد تعقيداً في فهمها[١].

اذن فالغزالي يفرّق بين مادة المنطق وصورته ويرى جريان صورته في جميع العلوم والفنون.

والاختلاف بين المادة والصورة، امر ذو أهمية كبيرة، والذين لا يلتفتون الى هذه المسألة يرتكبون خطأً فاحشاً. وقد استغل البعض هذه المسألة فأنكروا الحكمة الالهية. فالمحدث المعروف ملا أمين الاسترابادي يقول في الفصل الثاني من كتاب «الفوائد المدنية» بأن ما ليس من ضروريات الدين ـ سواء تعلق بالاصول أو الفروع ـ ينبغي ان يُقبل ويُفهم عن طريق النقل عن الأئمة المعصومين. ومن بين البراهين التي استند اليها في رأيه هذا ما يلي:

الخطأ في الفكر اذا كان قابلاً للاجتناب من حيث صورة المنطق فانه غير قابل للاجتناب من حيث مادته. ولذلك لا يمكن الوثوق بمسائل الحكمة الالهية، والحكمة الطبيعية، وعلم الكلام، وحتى الكثير من المسائل النظرية في علم الفقه، ولا يمكن قبولها.

الاسترابادي يعترف بحقيقة ان العلماء لا يُخطئون من حيث صورة المنطق، لأن

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٨ و ٢٩ و ١٥٠.

معرفة الصورة أمر يسير لمن لديه ذهن سليم، وبمقدور المنطق ان يصون اصحاب الاستعداد والذهن السليم من الخطأ والزلل. غير انه لا يمكن تحاشي الخطأ من حيث المادة وليس بمقدور أحد أن يصون ذهنه منه.

الاسترابادي يميز بين أنواع العلوم والمعارف، ويقصر الخطأ الحتمي من جهة المادة على بعض العلوم فقط، بينما يؤكد على عدم وقوع الخطأ في الهندسة، والحساب، والعديد من أبواب المنطق لاقتراب مادة القياس في هذه العلوم من حواس الانسان. ويرى وقوع الخطأ في الحكمة، والفلسفة، والكلام لوجود اختلاف حول مسائل هذه العلوم، وقلما يوجد اتفاق في وجهات النظر بشأنها.

ويعتبر الاسترابادي علم اصول الفقه، جزءاً من هذه العلوم الأخيرة ايضاً، مستشهداً بالاختلاف القائم بين علماء الاصول.

اهم ما اكد عليه الاسترابادي ما يلي:

صحيح ان ابواب المنطق قابلة للتقسيم الى عدة اقسام من حيث المادة، ووضوح أحكام كل منها، غير ان هذا التقسيم، تقسيم كلي وليس بالامكان استحصال قاعدة في المنطق يمكن بواسطتها الكشف عن القسم الكلي الذي تقع فيه كل مادة من المواد الخاصة، حتى يمكن القول: من المحال وضع مثل هذه القاعدة عند ارباب العقل[1].

ولابد من الالتفات الى ان انكار العقل ومخالفة المنطق لم يكن بالأمر الجديد، وكان موجوداً طوال تاريخ المذاهب.

وما يمكن قوله بهذا الشأن هو ان انصار اصالة النقل كانوا يسعون دائماً لاقصاء العقل عن الميدان من أجل افساح المجال للنقل، متصورين ان العقل غير منسجم مع النقل. وما ذهب اليه المخالفون للعقل قد انعكس في كلمات الفيلسوف الألماني «كانت» الذي اجتهد في نقد العقل النظري ومعارضته حتى انه قال: «رأيت من

---

(١) الفوائد المدنية، ط حجرية، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

الضروري اقصاء المعرفة كي افسح المجال للايمان»[١].

ويُعد الغزالي من بين الذين خالفوا الفلسفة، ووجه اقسى اشكال النقد، للفلاسفة. ورغم ذلك يمكن القول بأنه لم يخرج عن الاسلوب العقلي، وانحاز بشكل شديد نحو الموازين المنطقية. وانبرى في كتاب «معيار العلم» لتوجيه اللوم نحو مخالفي المنطق ووصف بعض أهل المذهب بالسوفسطائيين، واعتبر البعض الآخر اتفه من السوفسطائيين.

ويتضح ان الغزالي قال مثل هذه الكلمات في أشخاص يعرفهم على وجه الدقة وكتب كتاباً في رفض طريقتهم. وقد اعترف بهذا الأمر حينما وضع الاسماعيلية والباطنية ضمن هؤلاء الأشخاص، ووصفهم بالجنون من خلال قوله: «الجنون فنون»[٢].

وحينما يتحدث الغزالي عن باطنية زمانه يعني غالباً الحسن بن الصباح وأتباعه. وكان الحسن بن الصباح (ت ٥١٨ هـ) معاصراً للغزالي وتحصن بقطعة ألموت في شعبان عام ٤٨٣ هـ. وكان يدعو للامام الصادق القول ويحذر الناس من الخوض في العلوم والمعارف، ويوصي الخواص بضرورة تحاشي دراسة علوم المتقدمين.

الغزالي يعبر عن الحسن بن الصباح بـ «صاحب قلعة الموت» وذلك في كتابه «القسطاس المستقيم»، ويصف مخاطبه الوهمي الذي يريد به شخصاً باطنياً بأنه قد تخلى عن أي جهد ومثابرة في باب معرفة الحقائق، وقعد بانتظار ظهور معلم من الغيب، في حين ان هذا المعلم أدنى منه بكثير من حيث العلم والمعرفة[٣].

وعلى هذا الضوء يتضح ان الغزالي يعتمد على العقل بشكل كامل ويلتزم بالموازين المنطقية تمام الالتزام. ولذلك يصف العقل في كتاب «محك النظر» بأنه

---

(١) كانت، التمهيدات، ترجمة د. حداد عادل، ص ٦.

(٢) معيار العلم، ص ١٧٧.

(٣) القسطاس المستقيم، ص ٨٩ ـ ٩٠.

حزب من أحزاب الله وجيش من جيوش الحق.

فالانسان من وجهة نظر الغزالي بمقدوره أن يغلب خصمه بالعقل، فيعرف به مجاري نفوذ الشيطان فيبادر الى غلقها. وحينما ينجح في اغلاق مجاري نفوذ الشيطان ينال الهداية الالهية ويحصل على مقام القرب.

الغزالي يعتبر المغالطات بجميع انواعها مجاري نفوذ شيطانية ويعتقد ان بمقدور نور العقل سدها. كما يعترف ايضاً بكثرة الوساوس الشيطانية ويقول بأنها تجري في العروق، إلّا انه يؤكد رغم ذلك على قدرة العقل في تحدي هذه الوساوس وقابلية الانسان على استخدام نور العقل للفوز على الظلمات.

ويقسم الغزالي المغالطات التي يعتبرها مداخل الشيطان لنفس الانسان، الى سبعة انواع، ويستعرضها في كتابه «محك النظر».

ويعتقد الغزالي ان معظم المغالطات التي تطرأ على أهل النظر، انما تطرأ عليهم بفعل التصديق بسلسلة من الامور التي سمعوها في مرحلة الطفولة والصبا من الأب والمعلم والشخصيات المعروفة بالفضل والكمال، ومن اهل مدينتهم وديارهم بشكل عام. ويصف هذا النمط من التصديقات بالداء الذي لا علاج له[1].

هذا النوع من الداء دفع بعض الناس لاعتبار الحروف والكلمات قديمة ـ كما يعتقد الغزالي ـ ثم رسوخ هذه الفكرة في أذهانهم بشكل تدريجي ومن خلال التكرار، حتى أصبح من المتعذر عليهم ازالتها من الواح ضمائرهم.

ويحذر الغزالي القراء من الايمان بشيء بدون دليل وبرهان ويؤكد على ان الحق غير حسن، والشنيع غير باطل، اذ قد يكون الأمر شنيعاً إلّا انه حق، وقد يكون محموداً إلّا انه باطل. كما هو الحال عند اهل الظاهر الذين يعتبرون انكار جلوس الله على العرش وانكار قدم الحروف والكلمات امراً شنيعاً، وكذلك اهل الهند الذين يستقبحون ذبح الحيوانات. ويؤكد الغزالي لو ان المرء نجا من هذا الفخ لنجا

---

(١) محك النظر في المنطق، ط بيروت، ص ٨٤ ـ ٨٥.

من الكيد الشيطاني[1].

ورغم ان الغزالي قد أشار الى سبع مغالطات إلّا ان الحكيم هادي السبزواري تناول بالبحث ثلاث عشرة مغالطة والتي قد أُثيرت في كلمات قدماء أهل المنطق. وقد يتدخل غرض الانسان في المغالطة؛ وأغراض الانسان عديدة ومتنوعة، غير ان الذي يلعب دوراً أساسياً في المغالطة هو قصور الذهن وضعف التنبه. وقلما يمكن العثور ـ وللأسف ـ على من لا يعاني من نوع من القصور الذهني إلّا من حظي بعناية الله الخاصة. كما لا ينبغي تجاهل دور الألفاظ والكلمات في ظهور المغالطة.

الغزالي يؤكد في كتاب «معيار العلم» على ان الألفاظ والكلمات الجارية في المحاورات، ليست سوى أقيسة محرفة، حيث يُراد بهذا التحريف السهولة لا غير. لذلك ينبغي على المرء ألا يغفل عن الموازين المنطقية، وألّا يكرس اهتمامه نحو الصورة اللفظية.

ثم يقول بعد ذلك:

«بل ينبغي ان لا يلاحظ إلّا الحقائق المعقولة دون الألفاظ المنقولة»[2].

وتشف هذه العبارة عن ضرورة الاهتمام بالمعاني والمعقولات قبل الألفاظ والكلمات. وهذه هي ذات الفكرة التي يعبر عنها أهل المنطق بقولهم: حاجة الانسان الى الألفاظ والكلمات ليست بالذات بل بالعرض.

ورغم ذلك يتحتم عدم تجاهل دور الألفاظ والكلمات، لأن أي تجاهل قد يؤدي الى ظهور بعض المغالطات.

وقال السبزواري في منظومته بهذا الشأن:

اذ في وجودات الامور رابطه ترشدكم صناعة المغالطه

فلازم للفيلسوف المنطقي ان ينظر اللفظ بوجه مطلق

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٦.

(٢) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٣٣.

تقدم ان بعض معارضي المنطق يرون ان من المتعذر تحاشي الوقوع في الخطأ من حيث مادة القياس، ولذلك أثاروا الشك في اعتبار المنطق على هذا الضوء. ولا ريب في ان الخطأ في القياس من حيث المادة، من الأخطاء المنطقية التي يمكن ان تنفذ الى الاستدلال، ولكن يمكن تحاشي هذا الخطأ بالدقة والتأمل، كما هي الحال في الأخطاء الاخرى.

الغزالي كان ملتفتاً الى هذا الأمر، ولذلك عد خطأ استدلال ابليس، من نمط الخطأ في المادة.

ابليس ـ وكما نعرف ـ لجأ الى الاستدلال لتبرير معصيته التي تمثلت في عدم السجود لآدم، مؤلفاً نوعاً من انواع القياس. اذ قال: انا مخلوق من نار، وآدم مخلوق من طين، والنار أفضل من الطين، وما هو افضل من الطين لا يسجد لمن هو مخلوق من الطين.

ويتحدث الغزالي عن استدلال ابليس ويقول بأنه صحيح من حيث صورة القياس، لأنه لو ذُكرت جميع اجزاء استدلال ابليس بصراحة لكانت صورته كما يلي:

ما هو مخلوق من النار، خير؛ وما هو خير لا يسجد لغير الخير؛ اذن أنا لا أسجد.

هذا الاستدلال يستند الى أصلين كليهما غير صحيح، ففي الأصل الاول لا يُعلم بالبداهة أن من هو مخلوق من النار أفضل ممن هو مخلوق من غير النار. وفي الأصل الثاني ليس بالمستطاع الادعاء بجزم بأن من هو خير لا تجب السجدة عليه، لأن وجوب السجدة يستند الى الله وليس الى شيء آخر.

والاشكال الآخر الذي يلاحظ في استدلال ابليس هو انه أثبت خيره عن طريق النسبة فقال: ما هو منسوب الى الخير، خير؛ وأنا منسوب الى الخير، اذن أنا خير!

ويقول الغزالي ان هذا الاستدلال استُخدمت فيه مقدمتان باطلتان، اذ ليس

بالامكان القبول بأن ما هو منسوب الى الخير لابد أن يكون بالضرورة خيراً، اذ انه خيرية الشيء تعتمد على صفاته الذاتية وليس من خلال انتسابه الى الخير. ويمكن القول: كل ما هو منسوب الى الخير، ليس من الضروري ان يُعد خيراً. فابراهيم عليه السلام منسوب الى «آزر»، وآزر شخص مشرك، وابن نوح منسوب الى «نوح» عليه السلام وابن نوح شخص قد غضب الله عليه. اذن فبالرغم من انتساب ابراهيم عليه السلام الى غير الخير، وانتساب ابن نوح الى الخير، فليس بمقدور أحد ان يقول بأن ابن نوح خير من ابراهيم. كذلك الأمر بالنسبة لخيرية النار، اذ يعتمد قوام الحيوان والنبات ونحوهما على الطين، في حين بمقدور النار ان تحرق الحيوان والنبات وتحيلهما الى رماد[١].

ويعتبر الغزالي معظم براهين وأقيسة المتكلمين باطلة ومتناقضة، وأخطاء استدلالهم، من نوع الخطأ في مادة القياس.

ولا ريب في ان الله تعالى رحيم، غير ان المتكلمين يريدون من اطلاق هذه الكلمة كصفة على الله، ذات المعنى الذي يريده عامة الناس منها. بتعبير آخر: ما يفهمه المتكلمون من هذه الكلمة، معناها الظاهري فقط. وعلى أساس هذا المعنى الظاهري يقال: ان الله أرحم الراحمين، وما هو أرحم الراحمين، لا يؤذي الموجود البريء.

وفي مثل هذه الحال يواجه المتكلمون نوعاً من التناقض، لأنهم توصلوا من جهة الى هذه النتيجة وهي ان الله لا يؤذي الموجود البريء، ويشاهدون من جهة اخرى تعرض الحيوانات والدواب والمجانين الى ألوان الأذى دون ارتكاب أي ذنب.

وخطأ المتكلمين يكمن في انهم يفهمون صفة الرحمة الالهية بالمعنى الظاهري الذي لا يتجاوز فهم عامة الناس، في حين ان الله تعالى منزه عن الاتصاف بمثل هذه المعاني. ويقول الغزالي بصراحة تامة ان الفاظ الرحمة والغضب، والنزول

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ١٠٠.

وألفاظاً من هذا القبيل حينما تُستخدم مع الله تعالى، لابد من تأويلها لأنها اذا لم تؤول وتُستعمل بمعانيها الظاهرية، تؤدي الى نتائج غير مطلوبة.

الغزالي يرى ان الرحمة الالهية بالمعنى الذي يفهمه العوام، مقدمة اولية وليست بديهية، لذلك لا يمكن استخدامها في القياس البرهاني. وعليه فالذي يوجب وقوع المتكلمين في الخطأ ومجابهة براهينهم للتناقض هو انهم لا يستعملون التأويل في الموضع الذي يجب استخدامه، ويلجؤون الى المعاني الظاهرية كالعوام:

«فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه. وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين»[١].

ولابد من الالتفات الى ان الغزالي حينما يعتبر التأويل أمراً واجباً وضرورياً، فمعنى هذا انه يرى تقدم العقل على النقل لأن التأويل يُعد ضرورياً حينما لا ينسجم النقل مع العقل. وفي مثل هذه الموارد يُصرف النظر عن المعنى الظاهري للنقل ويُلجأ الى المعنى التأويلي حفاظاً على اعتبار العقل.

هذه الفكرة مستعرضة ايضاً في كتاب «معيار العلم»، إلّا ان الغزالي لم يبق وفياً لها، وتحدث في بعض آثاره الاخرى بما هو خلاف لها. لذلك نجده يقول في نهاية كتاب «القسطاس المستقيم»:

«وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً ... والمنقول تابعاً ... فان ذلك شنيع منفر وقد أمركم الله سبحانه وتعالى بترك الشنيع»[٢].

وهكذا نلاحظ وجود تفاوت بين ما ورد في كتاب «معيار العلم» وبين ما جاء في كتاب «القسطاس المستقيم» حول العلاقة بين العقل والنقل. ومثل هذه التباينات ليست قليلة في آثار الغزالي.

رأينا قبل هذا ان الغزالي وصف قياس المتكلمين بالجدلي وذلك في كتابه «معيار العلم»، وقال بأن معظم الأقيسة الجدلية تنتهي الى التناقض، وقد انبرى

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٦٧.

(٢) القسطاس المستقيم، ص ١٤١.

لنقد الجدل ايضاً في كتاب «القسطاس المستقيم»، ووصف فطنة اهل الجدل بالفطنة البتراء، وقال بأن الفطنة البتراء أخطر بكثير من البلاهة[١].

ورغم ذلك نجده يعتبر «الجدل» في موضع آخر من «القسطاس المستقيم»، من مقتضيات تعاليم القرآن، وقيام معظم أدلة وأقيسة هذا الكتاب السماوي على أساس منهج الجدل:

«وأكثر أدلة القرآن تجري على هذا الوجه (الجدل) فإن صادفت من نفسك امكان الشك في بعض اصولها ومقدماتها فاعلم ان المقصود بها محاجة من لم يشك فيه»[٢].

ويعتبر الغزالي طريقة الجدل القرآني، جدالاً بالتي هي احسن، ويعتقد انه لا يمكن التحدث مع بعض الناس إلّا بهذه الطريقة فقط، غير انهم اذا أصروا على تعصبهم وعنادهم وخصومتهم للحق فلابد من مجابهتهم بالحديد، لأن الله تعالى قد قرن الحديد والميزان بالقرآن، وكشف عن القسط للناس من خلال هذه الطرق الثلاثة وذلك في الآية القرآنية التالية:

﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد﴾[٣].

والآية التي استند اليها الغزالي في جواز استخدام القياس الجدلي هي:

﴿ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[٤].

ويقسم الغزالي الناس الى ثلاث طوائف ناسباً هداية كل طائفة الى أحد الطرق الثلاثة أعلاه، فيرى ان الكتاب طريق العوام، والميزان طريق الخواص، والحديد هو الاسلوب الذي يجب استخدامه مع اولئك الذين يسيرون خلف المتشابهات ويسعون لاثارة الفتن[٥].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٧.

(٣) سورة الحديد، ٢٥.

(٤) سورة النحل، ١٢٥.

(٥) القسطاس المستقيم، ص ١١٣ ـ ١٢٢.

هذا المفكر الكبير كان من اهل الجدل، وعدّ الجدل اسلوباً قرآنياً، ورغم ذلك وجه أعنف الانتقادات نحو جدل المتكلمين ووصفه بأنه ينتهي الى التناقض.

وأثار الغزالي اشكالاً حول المشهورات أيضاً وقال بأن فيها الكثير من الأخطاء، وليس من السهل ملاحظة هذه الأخطاء:

«بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة، ولكن مداخلها دقيقة لا ينتبه لها إلّا الأقلون»[1].

وتحدث الغزالي في موضع آخر بالتفصيل عن المشهورات، وبحث عن اسباب حكم الذهن على صعيد هذه القضايا، وأشّر على العديد من هذه الأسباب مثل؛ رقة القلب، والحمية، والحب، والتصالح، والتعاون في الحياة، والتأديبات الشرعية الهادفة لاصلاح الناس، واستقراء الجزئيات.

ويؤكد الغزالي ضمن هذا الاطار على قضية جديرة بالأهمية يمكن تلخيصها كما يلي:

ليست جميع القضايا المشهورة صادقة، كما ليست جميعها كاذبة ايضاً. غير ان ما يُعد صادقاً منها، ليس بيّن الصدق وأولياً عند العقل، وهو بحاجة الى النظر من أجل تحقق صدقه، وإن عُد من الآراء المحمودة، لأن الصدق غير المحمدة، مثلما ان الكذب غير القبح. فلربما يُعد الشيء قبيحاً إلّا انه حق، ولربما يُعد الشيء محموداً ولكنه كاذب. وقد يكون المحمود صادقاً إلّا انه مشروط بشرائط دقيقة لا يلتفت اليها معظم الناس ولذلك يتصورونها مطلقة في حين لا تصدق ـ في الواقع ـ بشرط دقيق. فالصدق ـ مثلاً ـ حسن ويقبل به الجميع، إلّا انه ليس حسناً بشكل مطلق، وانما مشروط حسنه بشرط دقيق غالباً ما يغفل عنه الناس. لذلك يُعد الصدق قبيحاً في الحالات التي يفقد فيها هذا الشرط. فلو كان الرسول ﷺ في خطر، واختفى في موضع ما للتخلص من ذلك الخطر، فهل يُعد صدق الذي يكشف عن محل اختفاء الرسول للعدو أمراً حسناً؟

---

(١) معيار العلم، ص ١٢٣.

الغزالي ومن أجل ان يسلط الضوء على الاختلاف بين القضايا المشهورة والقضايا الأولية، يستعين بالافتراض التالي:

لو افترضنا انساناً خُلِق عاقلاً بالغاً دفعة واحدة ولم يخالط أحداً من الناس ولم يتعرف على اي شكل من الآداب والرسوم وانما تعامل مع بعض الامور المحسوسة وتوصل الى سلسلة من المفاهيم والخيالات، فمثل هذا الانسان قد يشك في كثير من القضايا المشهورة، إلّا انه لن يشك قط في ان السلب والايجاب لا يجتمعان[١].

ويتضح مما سبق ان الغزالي يريد بالمشهورات، المشهورات بالمعنى الأعم والتي يُراد بها القضايا التي يتفق العقلاء على الاعتقاد بها، وان كان سبب اعتقاد العقلاء هو أولية وضرورية القضية.

ولا شك في ان القضايا الأولية تتميز بواقعية ماوراء تطابق الآراء. وعليه فالمشهورات بالمعنى الأعم شاملة للقضايا الاولية وللمشهورات بالمعنى الأخص.

المشهورات بالمعنى الأخص هي القضايا التي ليست لديها واقع فيما وراء تطابق الآراء.

اذن فالتفاوت بين المشهورات واليقينيات هو ان الملاك في اليقينيات: التطابق مع الواقع ونفس الأمر. والملاك في المشهورات: تطابق الآراء فقط.

نصير الدين الطوسي يشير ضمن هذا الاطار الى نقطة ذات أهمية كبيرة. فهو يعتبر الحقيقة بالنسبة للحق ذاتية، والشهرة بالنسبة للأمر المشهور عرضية[٢].

ويتضح مما سبق ان الملاك في المشهورات هو تطابق الآراء لا غير، والشهرة في الامر المشهور عرضية. ولذلك يعتبر الغزالي في موضع آخر من كتاب «معيار العلم» الوهميات الصرفة أقوى من المشهورات. ويريد بالوهميات الصرفة تلك القضايا التي يحكم فيها وهم الانسان في بداية الفطرة بدون أي شك أو تردد. فالموجود الذي ليس داخل العالم ولا خارجه، يعتبره الوهم ممتنعاً. كما يصدر

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٥.

(٢) أساس الاقتباس، ط جامعة طهران، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

الوهم نفس هذا الحكم في الموجود الذي لا يمكن الاشارة اليه ولا يقع في جهة.

ويعتقد الغزالي ان هذا النمط من القضايا في عالم الوهم شبيه بالأوليات العقلية في عالم العقل، لكنه مع ذلك يثير المسألة التالية: ان هذه القضايا ورغم القوة التي عليها، تكون كاذبة حينما تُستخدم في الامور غير المحسوسة؛ وذلك لاستخدام الوهم لأحكام المحسوسات في غير المحسوسات، الامر الذي يوقعه في الخطأ.

والأمر الذي يلفت الانتباه هو اطلاقه على هذا النوع من الادراك اصطلاح الفطرة الوهمية[١].

وما ذهب اليه الغزالي على هذا الصعيد يذكّر بقول الحكيم اليوناني أرسطو التالي:

من يرغب في السير في طريقنا وتعلم علومنا، لابد أن يكون قد حصل على الفطرة الثانية.

طبعاً الحصول على الفطرة الثانية، وتجريد العقل من الوهم، عملية شاقة جداً.

الغزالي ليس لم يقس الوهميات بالمشهورات، وليس يعتبر الوهميات الصرفة اقوى من المشهورات فحسب، وانما قام بهذه المقايسة ايضاً بين الاستقراء والتمثيل، معتبراً الاستقراء اقوى من التمثيل.

الغزالي استخدم الاستقراء والتمثيل في علم الفقه، فاستطاع ان يقف على ما لديهما من قوة وضعف، ولذلك كان يعلم ببطلان التمثيل في الامور العقلية:

«هذا كله في ابطال التمثيل في العقليات. فأما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه الى جزئي آخر باشتراكهما في وصف»[٢].

ومن هذه العبارة ندرك ان الغزالي يعتبر التمثيل في الفقه حجة، معتبراً القدر الجامع بين أمرين جزئيين ملاكاً لهذا الاعتبار.

ويقول الغزالي ايضاً بأن ما يتحقق بشكل غالب، لابد ان يكون لديه مرجح،

---

(١) معيار العلم، ص ١٤٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٣.

غير ان هذا الأمر مشروط بشرط خفي قلما يطلع عليه أحد.

ويبدو ان الغزالي يريد بهذا الشرط الخفي هو القياس الخفي الذي يُستخدم في الامور التجريبية. فالبعض يرى ان اعتبار التجربة يقوم على قياس خفي.

والقياس الخفي هو: اذا وقع شيء على سبيل الاتفاق، فانه لا يتحقق بشكل غالب، واذا وقع شيء وكان غالباً، فانه لم يقع على سبيل الاتفاق.

الغزالي لا يعير أهمية لنوع آخر من انواع القياس وهو القياس الشعري ويصفه بأنه غير مفيد للعلم ولا للظن، وانما يُستخدم من اجل الترغيب أو الترهيب فقط.

لم ينكر الغزالي التأثير العظيم للشعر، لكنه لا يعتبره مناسباً لأغراضه[١].

الحدسيات عند الغزالي مهمة ايضاً ويعتبرها ناجمة عن صفاء الذهن وقوته. ورغم انه يعتبرها جزءاً من اليقينيات إلّا انه يعتقد لو أن احداً أنكرها فليس بامكاننا اقناعه بها إلّا اذا تميز بصفاء الذهن وقوة الحدس.

الغزالي يذهب الى وجود قياس خفي في الحدسيات، كما هو الحال في التجربيات.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤١ـ١٤٦.

التعادل، والتلازم، والتعاند: ثلاثة موازين منطقية

ذكرنا من قبل رغم ان الغزالي قد ألف عدة كتب في المنطق، إلّا انه لم يأت بشيء جديد في هذا الفن. كما اشرنا الى انه تحدث في بعض المسائل المنطقية باسلوب يختلف عن اسلوب الآخرين.

الغزالي يعتقد ان الانسان قد أخذ المنطق من الرسل، وأن الموازين المنطقية موجودة في الكتب السماوية. ويرى ان المعلم الأول هو الله، والمعلم الثاني هو جبرئيل، والمعلم الثالث هو الرسول محمد ﷺ.

ويتحدث الغزالي عن وجود ثلاثة موازين منطقية أساسية في القرآن الكريم هي:

١ ـ ميزان التعادل.

٢ ـ ميزان التلازم.

٣ ـ ميزان التعاند.

ويقسم الغزالي ميزان التعادل الى ثلاثة انواع هي:

١ ـ الميزان الأكبر.

٢ ـ الميزان الأوسط.

٣ ـ الميزان الأصغر.

موازين التعادل الثلاثة، عبارة عن الأشكال الثلاثة التي وردت في الكتب المنطقية وتم استعراضها فيها بالتفصيل.

اما ميزان التلازم، وميزان التعاند، فيمكن عدهما تعبيراً جديداً للقياس الاستثنائي الاتصالي والانفصالي.

ويقول الغزالي بأن الميزان الأكبر هو ميزان خليل الرحمن عليه السلام والذي استخدمه في مواجهة نمرود والذي أشار اليه القرآن الكريم. فقد قال ابراهيم لنمرود **﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب﴾**.

﴿فبهت الذي كفر﴾[1].

ويقول الغزالي بأنه يمكن ملاحظة أصلين في هذا الميزان يتم من خلال تركيبهما الحصول على النتيجة. والصورة المنطقية لهذا الميزان كالتالي: من يستطع ان يأتي بالشمس من المشرق، فهو الله، واله ابراهيم الخليل يستطيع أن يأتي بالشمس من المشرق. اذن اله الخليل هو الله، وليس نمرود الذي يدعي الالوهية.

ويتحدث الغزالي بالتفصيل عن أشكال القياس البرهاني ويؤكد على الأمر التالي وهو: لو تركبت القضايا الأولية والبديهية على أساس شرائط خاصة، لنجم عن ذلك معرفة حقيقية.

ويؤكد الغزالي على عدم وجود من يذهب الى بطلان الموازين المنطقية، اذ لو أبطل أحد هذه الموازين لأبطل التعاليم الالهية التي جاء بها الأنبياء.

الغزالي يعتبر ميزان النبي ابراهيم عليه السلام ميزاناً اكبر ويصفه بأنه حجة الله، مستنداً في ذلك الى آية قرآنية تقول **﴿وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه﴾**[2]. فيعتقد الغزالي ان هذه الحجة هي الميزان الذي استخدمه في مجابهة نمرود، ولذلك يعتبر انكار هذا الميزان، انكاراً للتعليم الالهي.

ومما يجدر ذكره هو ان الغزالي قد طرح هذه الافكار في مقابل الباطنية الذين

---

(١) البقرة، ٢٥٨.

(٢) سورة الانعام، ٨٣.

يعتبرون انفسهم من أهل التعليم ويعتقدون ان النجاة والسعادة لا يتحققان إلّا عن طريق اطاعة الامام؛ والامام مكلف من قبل الله بهداية الناس وارشادهم.

وخلاصة كلام الغزالي مع مخاطَبه الباطني والتعليمي هو:

اذا كان الرأي باطلاً، فالتعلم حق بلا ريب. غير ان انكار الميزان المنطقي لابراهيم عليه السلام انكار للتعليم ايضاً. لذلك يُعد انكار الميزان المنطقي انكاراً للتعليم الالهي من جهة، ويبطل به الرأي من جهة اخرى[1].

وينسب الغزالي في «القسطاس المستقيم» الميزان الأوسط لابراهيم عليه السلام ايضاً مستنداً في ذلك الى آية ﴿لا احب الآفلين﴾[2]. والصورة المنطقية لهذا الميزان كما يلي: القمر آفل، والله غير آفل، اذن القمر ليس الله .

ونلاحظ في هذا القياس ان كلمة «آفل» تؤلف الحد الوسط فيه، لوقوعها محمولة في الصغرى والكبرى. ومن الواضح ان الحد الوسط لو وقع محمولاً في كلا المقدمتين، أخذ القياس الشكل الثاني. والشكل الثاني هو ذات ما يدعى في اصطلاح الغزالي بالميزان الأوسط.

يوجد في هذا الميزان أصلان، يتحقق بعد دركهما ومعرفتهما، العلم بنفي الوهية القمر بشكل ضروري.

ملاك الاعتبار في الميزان الأكبر هو اندراج الأخص في الأعم وسراية الحكم من الأعم الى الأخص. وملاك الاعتبار في الميزان الاوسط هو التباين والغيرية.

ويقول الغزالي بأن الميزان الأوسط ميزان ابراهيم عليه السلام إلّا ان الله تعالى علّمه للرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

وهناك العديد من الآيات التي ذكر الغزالي ان الميزان الأوسط قد استُخدم فيها، منها:

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ٥٣.

(٢) سورة الأنعام، ٧٦.

﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق﴾[١].

هذه الآية نزلت في اولئك الذين يدّعون انهم أبناء الله. وقد كشف الله تعالى ضلالهم عن طريق الميزان الأوسط. والصورة المنطقية لهذا الميزان كالتالي: الأبناء لا يُعذَّبون من قبل الآباء، وانتم معذَّبون من قبل الله. اذن انتم لستم أبناء الله.

استُند في هذا الميزان الى أصلين: الاول هو ان الأبناء لا يُعذَّبون من قبل الأب، والثاني هو انتم مُعذَّبون من قبل الله. الأصل الأول معلوم عن طريق التجربة، والأصل الثاني معلوم عن طريق المشاهدة. وحينما تحصل المعرفة بهذين الأصلين، تحصل المعرفة بالنتيجة على سبيل الضرورة.

والآية الاخرى التي استُخدم فيها الميزان الأوسط هي:

﴿قل يا ايها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين، ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾[٢].

هذه الآية نزلت في اليهود الذين كانوا يزعمون انهم اولياء الله. ولا شك في ان الولي، يرغب دائماً في لقاء من يواليه ويحبه، غير ان اليهود لا يرغبون في عامل اللقاء اي الموت، لذلك فهم ليسوا أولياء الله. والصورة المنطقية لهذا الميزان كما يلي:

كل هو من هو ولي يشتاق للقاء وليه، اي الله، واليهود غير مشتاقين لله، فهم اذن ليسوا اولياء الله.

الغزالي يعتقد ان الخليل عليه السلام قد استخدم هذا الميزان في تقديس الله، وعلّم الآخرين كيفية استخدامه ايضاً، اذ بهذا الميزان يُعرف نفي الجسم وآثاره عن الله تعالى. واذا علمنا بأن تقديسه تعالى أحد ركنين مهمين من أركان المعرفة، لاتضحت لنا بشكل اكبر اهمية هذا الميزان[٣].

---

(١) المائدة، ١٨.

(٢) سورة الجمعة، ٦ و٧.

(٣) القسطاس المستقيم، ص ٦٢.

يقول الغزالي بأن الميزان الأصغر ورد في القرآن ايضاً، وقد علّمه الله تعالى لنبيه. والآية التي ورد فيها هذا الميزان هي: **﴿وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾**[١].

بعض الناس أنكروا نزول الوحي وقالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء.

في هذه الآية يمكن ملاحظة أصلين يتألف منهما الميزان الأصغر هما: الأصل الأول هو ان موسى عليه السلام، بشر. والأصل الثاني هو ان موسى عليه السلام نزل عليه الوحي. والنتيجة الضرورية لهذين الأصلين هي ان الوحي قد نزل على بشر، وبذلك يبطل زعم الذين ينكرون نزول الوحي على الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

الأصل الأول يُعرف عن طريق الحس، والأصل الثاني عبارة عن قضية يعترف بها الذين انكروا نبوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا القياس قد استُخدم على سبيل الجدل، حيث يكفي في الجدل ان تكون المقدمات امراً يعترف به الخصم.

وفي هذا القياس وقعت كلمة «موسى» ـ التي هي الحد الوسط ـ في صغرى الموضوع وكبراه. ومن الواضح انه متى ما وقع الحد الوسط موضوعاً لمقدمتي القياس، ظهر الشكل الثالث من أشكال القياس.

استند الغزالي على صعيد ميزان التلازم ببعض الآيات القرآنية ايضاً كالآية **﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾**[٢]، والآية **﴿لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا﴾**[٣].

والصورة المنطقية لهذا الميزان في الآية الاولى هي:

لو كان هناك الهان، لفسد العالم، ومن الواضح ان العالم لم يفسد، اذن لا يوجد

---

(١) سورة الأنعام، ٩١.

(٢) سورة الأنبياء، ٢٢.

(٣) سورة الاسراء، ٤٢.

إلهان.

والصورة المنطقية لهذا الميزان في الآية الثانية هي:

لو كان مع الله ذي العرش آلهة اخرى، لابتغوا الى ذي العرش سبيلاً، وبما انهم لم يبتغوا اليه سبيلاً، اذن لا يوجد اله سوى الله ذي العرش.

وعلى صعيد الميزان الخامس، اي ميزان «التعاند»، استند الغزالي الى بعض الآيات القرآنية ايضاً ومنها الآية التالية:

﴿قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وانا أو اياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾[1].

والصورة المنطقية لهذا الميزان كما يلي:

إما نحن أو أنتم في ضلال مبين، ومن الواضح أننا لسنا في ضلال، اذن أنتم في ضلال.

وتحدث الغزالي بالتفصيل عن ميزان التعاضد وعدّه محوراً لكثير من الامور النظرية. فلو أنكر أحد الموجود القديم لقيل له من خلال التمسك بميزان التعاند: إما ان تُعدّ جميع الموجودات حادثة أو يُعدّ بعضها حادثاً وبعضها قديماً. وبما ان الموجودات ليست جميعها حادثة. فمن الضروري ان يكون بينها موجود قديم.

وقد يُثار السؤال التالي: لماذا لا تُعد كل الموجودات حادثة؟ وقيل في الاجابة: اذا كانت جميع الموجودات حادثة فلابد ان يقوم حدوثها بها ولا تتحقق الحاجة الى علة. وفي مثل هذه الحال يُصبح القول بحدوث الموجودات قولاً باطلاً.

وبعد ان يتحدث الغزالي عن الموازين الخمسة على ضوء الآيات القرآنية، ينبري لتوضيح أسباب تسميته لها بهذه الأسماء، فيقول بأنه أسمى ميزان التعادل بهذا الاسم لوجود أصلين متعادلين فيه، وهو تعادل دقيق كدقة تعادل كفتي الميزان.

ويقول بأنه اسمى ميزان التلازم بهذا الاسم لأن أحد أصليه يشتمل على

---

(١) سورة سبأ، ٢٤.

جزءين احدهما لازم والآخر ملزوم.

ويقول بأنه اسمى ميزان التعاند بهذا الاسم لأنه يقوم على أساس الحصر بين النفي والاثبات. فحينما يقع الحصر بين النفي والاثبات، فان ثبوت أحد الأمرين يستلزم نفي الآخر، ونفي احدهما يستلزم ثبوت الآخر. ولذلك يوجد نوع من التعاند والتضاد فيما بينهما.

ويؤكد الغزالي بأنه وان وضع هذه الأسماء للموازين من عنده، إلّا انه استخرج الموازين نفسها من القرآن الكريم[1].

وقد يثار السؤال التالي: هل الملاك الذي اتخذه الغزالي في اعتبار هذه الموازين، هو العقل ام القرآن الكريم؟

وقد أثار الغزالي نفسه هذا السؤال عن لسان حال الباطني الذي كان يحاوره في كتاب «القسطاس المستقيم» قائلاً: هل تُعرف صحة هذه الموازين عن طريق العقل ام عن طريق الامام المعصوم؟ فاذا كان العقل هو المعيار، فعقول الناس تتعرض للاختلاف والتعارض، اما اذا كان الامام المعصوم هو المعيار، فهذا هو نفس المذهب الذي يذهب اليه الباطنية ويدعون الناس اليه.

وتلخصت اجابة الغزالي على هذا التساؤل بأن الوقوف على صحة هذه الموازين يتم عن طريق التعليم، غير ان هذا التعليم يتحقق عن طريق إمام الأئمة، اي الرسول محمد ﷺ، وبما ان الرسول ﷺ أخذ تعليمه من القرآن الكريم، ترجع صحة هذه الموازين الى القرآن الكريم.

ويثير الغزالي سؤالاً آخر عن لسان حال الباطني يقول:

كيف تعرف صحة القرآن من القرآن؟

ويجيب الغزالي على هذا السؤال، مخاطباً الباطني قائلاً:

كيف تعرف صحة ميزان الذهب والفضة؟ فحينما تدخل الى سوق المسلمين وتتعامل وفق أحد الموازين الموجودة، فكيف تعلم انك قد ارتكبت ظلماً من

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ٤٠.

خلال اعطاء ما هو اقل أو أخذ ما هو اكثر؟

فيجيب الباطني قائلاً:

انني أُحسن الظن بالمسلمين، وأعتقد انهم قد نظّموا موازينهم وعدّلوها، ولو شككتُ في بعض موازينهم ألجأ ألى فحصها، فاذا وجدتُ كفتي الميزان متعادلتين، يتولد لديّ الثقة بصحته.

فيقول له الغزالي:

لو فرضنا ان الكفتين كانتا متعادلتين، فعن أي طريق تعلم ان الميزان صحيح؟

يجيبه الباطني قائلاً:

من الضروري العلم بصحة مثل هذا الميزان، ويُستحصل هذا العلم الضروري عن طريق مقدمتين: الاولى تجربية، والاخرى حسية. والمقدمة التجربية هي انني علمت عن طريق التجربة ان ما هو ثقيل يهبط الى الأسفل، لذلك لو كانت احدى الكفتين أثقل هبطت. والمقدمة الثانية، أي الحسية، هي انني أشاهد بأم عيني تعادل الكفتين. ومن خلال هاتين المقدمتين اقف على صحة الميزان، لأنني واثق لو ان احدى الكفتين أثقل لمالت الى الأسفل، كما أشاهد بعيني ان احداهما لم تمل الى الاسفل، ولذلك يتضح ان احداهما ليست أثقل من الاخرى.

وحينذاك يقول الغزالي للباطني:

أليس ما قلته قياساً عقلياً؟

فيرد عليه الباطني قائلاً:

كلا، لأن علمي بصحة الميزان، علم ضروري تحقق عن طريق المقدمتين الحسية والتجربية، ولا يُعد هذا العلم قياساً؟

فيقول الغزالي:

اذا كنت تعرف صحة الميزان بالبرهان، فكيف تعرف صحة الأوزان؟

فيجيب الباطني:

اعرف ذلك من تعيير الوزن بوزن آخر أعلم بصحته.

فيسأله الغزالي:

وهل تعرف من هو الذي وضع الميزان؟

فيجيبه الباطني:

لا اعرف من هو الذي وضع الميزان، وما هي حاجتي اليه وأنا أعلم صحة الميزان من خلال المشاهدة؟

ان معرفة واضع الميزان ليست مطلوبة بالذات، ولو اردت ان اراجع الواضع في كل عملية وزن، لطال الأمر، فضلاً عن تعذر الوصول اليه دائماً.

وحينذاك يقول الغزالي للباطني:

سأكشف لك عن ميزان في المعرفة هو أوضح من الميزان المتداول: واضعه الله، ومعلمه جبرئيل، ومستخدمه ابراهيم وسائر الأنبياء.

ويتساءل الغزالي من الباطني في نهاية هذا الحوار الوهمي:

هل تأخذ بكلامي؟ وهل تصدّق بصحة الميزان الذي سأعرضه عليك؟

فيرد عليه الباطني قائلاً:

نعم سأصدّق، فكيف لا اصدق اذا كان ما تقوله بوضوح ما قلته؟

فيقول الغزالي:

ها أنا اشاهد فيك آثار الفطنة والكياسة، لذلك سأوضح لك الموازين المنطقية الخمسة التي جاءت في القرآن، كي تجد نفسك مستغنياً عن الإمام، وتخرج من زمرة المقلدين الذين لا بصيرة لهم. وحينما تنفصل عنهم سيكون إمامك الرسول (ص) ومرشدك القرآن، ومعيارك المشاهدة والعيان[1].

في هذه المحاورة الطويلة كان الغزالي يلاحق هدفاً واحداً وهو عدم وجوب اطاعة الامام المعصوم، بل ان هذه الاطاعة توجب التفرقة والاختلاف في كثير من الأحيان، مستعيناً في ذلك بالموازين المنطقية.

---

(١) نقلت هذه المحاورة بتصرف وليس بالنص، راجع القسطاس المستقيم، ط دمشق ـ بيروت، ص ٢٩ـ٣٢.

الغزالي في كتاب «القسطاس المستقيم»، أحلّ المنطق محل الامامة مؤكداً على ان وجود المنطق يغني عن الحاجة الى الامام.

ولابد من الالتفات الى ان ما أثاره الغزالي من هذا الكتاب، قد أُثير قبل ذلك وفي دائرة أوسع من قبل محمد بن زكريا الرازي. فالرازي يعتقد هو الآخر بعدم الحاجة الى الأنبياء مع وجود العقل، ومن يسر خلف العقل السليم، لا يجد في نفسه حاجة لتعاليم الأنبياء.

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هي ان الاثنين ـ اي الغزالي والرازي ـ قد عبرا عن رأييهما في مواجهة شخصيتين باطنيتين، غير ان الفارق بين الاثنين هو ان الغزالي أحل المنطق بدلاً من الامامة، بينما أحل الرازي العقل بدلاً منه.

ابن زكريا الرازي أجرى مناظرته بشأن الوحي والعقل مع عالم باطني كبير هو أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢ هـ) الذي يعد مواطناً له لأن كليهما من مدينة الري الايرانية.

كتاب «اعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي، والذي يُعد من الآثار القيمة في الكلام والفلسفة، يتحدث عن تلك المناظرة بين هاتين الشخصيتين والتي جرت كما يُفهم من سياق كلماتها على دفعات وفي حضور أمير مدينة الري وقاضي قضاتها، وبعض الفلاسفة والمفكرين.

والهدف من هذا التنويه، التأكيد على ان موقف الغزالي من الاسماعيلية أو الباطنية ليس بالأمر الجديد، وأن ما ذهب اليه بشأن العقل والمنطق، قد ذهب اليه غيره أيضاً.

الأمر الذي يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد هو ان الغزالي قد استعان بالمنطق لرفض وانكار امامة المعصوم. كما انه عبّر من جانب آخر عن ايمانه الراسخ بنبوة النبي محمد ﷺ واعتباره للقرآن كتابه هداية للبشرية الى الأبد. ولذلك حاول جاداً للتأكيد على استخراجه للموازين المنطقية من القرآن والتعاليم الالهية. ولذلك ايضاً سعى كثيراً للتأكيد على وحدة المنطق والتعاليم القرآنية حتى انه قال

اذا لم يكن القرآن مشتملاً على الموازين المنطقية، فليس صحيحاً اطلاق عنوان النور عليه، لأن النور هو الشيء الذي يمكن بواسطته رؤيته ورؤية غيره. اي النور ظاهر بالذات، ومظهر للغير.

ويعتقد الغزالي أن ما يُقال في النور، ينطبق على الميزان، ولذلك يُعد القرآن الكريم نوراً لاشتماله على الموازين المنطقية. كما يعتقد أيضاً ان خروج الانسان من ظلمات الضلال يتم عن طريق الموازين المنطقية ايضاً. لذلك لو تعلم أحد ميزان القسط، فانه سيكون لديه ميزان يزن به كل شيء ويهيمن به على علوم كثيرة. فمن لديه القسطاس المستقيم، يتمتع بالحكمة، ومن يتمتع بالحكمة نيل خيراً كثيراً.

الخير الكثير عند الغزالي لا نهاية له، وهو لا يحصل إلّا لمن لديه موازين القسط.

ويقول الغزالي في تفسير الآية الكريمة ﴿ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾[1]، ان جميع العلوم لا توجد بالفعل وبشكل صريح في القرآن الكريم، غير ان جميع هذه العلوم موجودة بالقوة في القرآن، ولا يحصل عليها إلّا من كان لديه موازين القسط. فبهذه الموازين تنفتح جميع ابواب الحكمة الى ما لا نهاية[2].

الغزالي يرى ان لديه ميزان القسط، ويعتقد انه يزن معرفته بالقسطاس المستقيم فيطيع الله خلال تلك الموازنة ويعمل بأمر رسوله لأنه تعالى يقول:

﴿**وزنوا بالقسطاس المستقيم**﴾[3].

والقسطاس المستقيم من وجهة نظر الغزالي عبارة عن الموازين الخمسة التي أوردها الله تعالى في القرآن الكريم، وعلمها لرسله[4].

وعلى ضوء ما سبق يتضح ان كل هذا الاعتبار الذي كان يوليه الغزالي

---

(١) سورة الانعام، ٥٩.

(٢) القسطاس المستقيم، ص ١٢٦.

(٣) الاسراء، ٣٥.

(٤) القسطاس المستقيم، ص ١٢٦.

للمنطق، يرجع لطبيعة الموقف الذي اتخذه ازاء الفكر الاسماعيلي ومجابهة هيمنتهم السياسية. ومن اجل دراسة مثل هذه المجابهة، تبرز الحاجة الى ضرورة اجراء دراسة دقيقة وشاملة للمدارس النظامية والجامع الأزهر آنذاك.

فالتاريخ الفكري ليس منفصلاً عن فلسفة جمع العقائد أو نقل الموضوعات. ففي تاريخ الأفكار، ثمة استمرار وارتباط، وعمل وعكس العمل، ووضع ووضع مقابل. فليس بالامكان فهم أية فلسفة أو فكر بشكل كامل، ما لم تُدرس في زمانها التاريخي وفي ظل ارتباطها بسائر الأنظمة. فاذا لم تكن هناك ضرورة للتوالي والترادف في تاريخ الفكر والفلسفة، فلا يمكن إنكار التوالي والترادف في المنطق[1].

ورغم ان نظرية الغزالي في المنطق قابلة للتبرير من حيث المنظار التاريخي، إلّا انها مثيرة للجدل من وجهة النظر الدينية والفلسفية. والسؤال الكبير الذي ينطلق ضمن هذا الاطار هو: اذا كان المنطق صورة الفكر، فكيف بمقدورنا عدّه عين الوحي والكلام الالهي؟

الكلام الالهي نوع من الكلام الذي لا يمكن أن يُفهم في بعض الأحيان بدون اللجوء الى تأويله. وقد اعترف الغزالي نفسه بهذه الحقيقة وعد التأويل ضرورياً أحياناً. فيقول في كتاب «فيصل التفرقة» انه لا ينبغي تكفير أهل التأويل ماداموا ملتزمين بقوانين التأويل وشرائطه، اذ لا يمكن ان نجد فرقة اسلامية إلّا وقد اضطرت الى استخدام التأويل في بعض الأحيان.

ويقول الغزالي رغم ان احمد بن حنبل أكثر الناس ابتعاداً عن استخدام التأويل إلّا انه استخدمه ايضاً في بعض الموارد بفعل الاضطرار. ويؤكد بأنه سمع من بعض الشخصيات الحنبلية الموثوقة في بغداد ان ابن حنبل أجاز التأويل بشكل صريح في ثلاثة أحاديث نبوية هي:

- «الحجر الأسود يمين الله في الأرض».
- «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن».

---

(١) فردريك كابلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة د. جلال الدين مجتبوي، ج ١، ص ١٣.

ـ «اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين».

ويقول الغزالي ايضاً بأن احمد بن حنبل لم يكن لديه امعان نظر في المسائل العقلية ولذلك كان قليل الاقبال على التأويل في الآيات والروايات، في حين أول الأشاعرة والمعتزلة الكثير من الظواهر لأنهم كانوا من أهل البحث وانعام النظر[1].

وهكذا يتضح ان الغزالي يقول بجواز التأويل ويعتبره ضرورياً في بعض الأحيان. ولذلك يواجه مشكلة اساسية وهي: نراه من جهة يعتبر بعض الآيات القرآنية غير قابلة للفهم بدون تأويل، ويدّعي من جهة اخرى تحقق الموازين المنطقية في قلب الوحي واستخدام الأنبياء لها.

فحينما يقول بأن بعض الآيات غير قابلة للفهم بدون اللجوء الى التأويل، فمعنى كلامه هو ان هذه الآيات لا تستوعبها الموازين المنطقية. لكنه حينما يجعل القرآن ميزاناً، يعني ان كل شيء يوزن بالقرآن وبالموازين المنطقية المستخرجة من القرآن، ويشمل ذلك حتى القرآن نفسه.

وعلينا بعد هذا ألّا ننسى بأن الاسماعيلية هم من أهل التأويل ايضاً ولذلك سُموا بالباطنية، وقد خالفهم الغزالي من خلال موقف منطقي رافضاً تأويلهم من خلال التأكيد على الموازين المنطقية الخمسة التي استخرجها من القرآن. ولذلك يظهر نوع من التهافت في كلامه حينما يجيز التأويل بل ويراه ضرورياً في بعض الأحيان.

وفضلاً عما سبق، يجب ألّا تغيب الحقيقة التالية عن البال وهي ان القرآن الكريم وحي الهي؛ والوحي عبارة عن تنزل الحقائق من عالم الغيب. اذن لو اعتبرنا الموازين المنطقية صورة للفكر، فكيف يمكن ان نعتبر الحقائق الغيبية مجرد صورة للفكر؟

ومهما كانت اجابة الغزالي لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي: ان المنطق كانت

(١) فيصل التفرقة، من مجموعة القصور العوالي من رسائل الغزالي، ص ١٣٦.

لديه خصوصية وجودية، اي انه كان يسترفد من نظام الأشياء منذ البداية وليس من نظام الأفكار. فكان بارمنيدس ـ الفيلسوف القديم المعروف ـ يعتقد بعدم امكانية تصور تغير الأشياء. وكان ديموقريطس قد استنبط من أحد الاصول المنطقية انه لا يقع في هذا العالم أي حادث بدون علة ودليل. كما كانت نظريات افلاطون المنطقية مطبوعة بطابع علم الوجود. ويمكن ان يكون سبب ذلك هو ان المثالية العينية تعتبر الوجود الحقيقي فكرة ليست فيها نسبية ولابد من عدها مطلقة. طبعاً اللاأدرية الكانتية والتيارات المتصلة بها، ترفض ان ينطبع المنطق بطابع علم الوجود وتوصي بمنطق الظواهر[١].

وغالباً ما يدعى منطق أرسطو بالمنطق الصوري. وتصح هذه التسمية مادام منطق أرسطو عبارة عن تحليل صور الفكر. غير ان من الخطأ الفاحش أن يقال بأن المنطق عند أرسطو ينحصر في صورة الفكر الانساني ولا علاقة له بالواقع الخارجي قط. فهو في الحقيقة يتعامل مع صورة البرهان ويفترض تحقق معرفة معينة عن الواقع بفضل البرهان العلمي.

ففي القياس الصوري كالتالي: «كل انسان فان؛ سقراط انسان؛ اذن سقراط فان»، فالموضوع ليس ان النتيجة قد استُحصلت بشكل صحيح طبقاً لقوانين المنطق الصورية. فأرسطو يفترض تحقق النتيجة في الواقع. وعليه فالمنطق من وجهة نظره تحليل للفكر الذي يُخضِع الواقعية للتأمل، وان كان هذا المنطق تحليلاً لصورة الفكر[٢].

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن المنطق في نظر الكثير من المفكرين الكبار ليس صورة محضة أو انه غير مرتبط بالواقع، ولكن ليس من السهل القول بأن النظرية الغزالية المنطقية هي كالنظرية المنطقية الافلاطونية، منطبعة بطابع علم الوجود.

---

(١) تاريخ المنطق، تاليف ماكو فلسكي، ترجمة فريدون شايان، ص ١٥.

(٢) تاريخ الفلسفة، تأليف فردريك كابلستون، ترجمة د. جلال الدين المجتبوي، ج ١، ص ٣٨٢.

هناك مؤشرات تدل على خلاف هذه النظرية. والذي لا ريب فيه هو ان الغزالي هبّ لمعارضة الفلسفة والنظريات الفلسفية، ورغم ذلك كان مؤمناً تمام الايمان بالموازين المنطقية.

اولئك الذين يعتبرون المنطق آلة فكرية، يعترفون بصورية فن المنطق. والغزالي كانت لديه مثل هذه الفكرة ايضاً. وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل صريح في مناقشته مع الباطني في كتاب «القسطاس المستقيم» والتي استعرضنا جزءاً منها. ومن هذا ندرك ان الغزالي يعترف بصورية المنطق ويوجه ذهن مخاطبه نحو هذه الفكرة[١].

واذا ما علمنا ان هذا المفكر الكبير يعرّف موضوع فن المنطق بأنه تمييز المعقولات وتلخيص المعاني[٢]، لاتضحت لنا صورية المنطق من وجهة نظره بشكل اكبر.

واذا توصلنا الى هذه النتيجة لابد ان يدور في أذهاننا السؤال التالي: كيف بمقدور الغزالي التوفيق بين الوحي والمنطق، فيعتبر كلام الله عين المنطق الصوري؟

ان البطون المختلفة والمتفاوتة لمعاني القرآن هي من التعقيد بحيث ليس بمستطاع المنطق الصوري ان ينهض بمهمة تفصيلها وتفكيكها.

الغزالي ينقل في كتابه «مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار» حديثاً يشير الى وجود سبعين حجاباً من النور والظلمة بين العبد وبين الله، ويصل هذا الرقم الى (٧٠٠) في بعض الأحاديث، والى سبعين ألف في غيرها. ويعتقد الغزالي ان تعداد هذه الحجب، من الامور التي لا يدركها أحد آخر غير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[٣].

ونظراً لاعتبار بعض أنواع النور حجاباً في هذا الحديث، فقد يقول قائل: ان تعدد هذه الحجب اشارة الى مختلف مراتب المعرفة، حتى ان بعض كبار العرفاء

---

(١) راجع: القسطاس المستقيم، ص ٤٤.

(٢) معيار العلم في المنطق، ط بيروت، ص ١٨٤.

(٣) مشكاة الانوار، ط دمشق ـ بيروت، ص ١٢٢.

يعتبرون العلم حجاباً اكبر. ويمكن استشفاف هذا المعنى ايضاً من التفسير الذي اورده الغزالي في ذيل هذا الحديث.

ومهما يكن من أمر يُعد الغزالي مِن بين مَن يعترف بمراتب طولية ومتفاوتة للمعرفة، ويعتبرها مراتب كثيرة.

وعلى هذا الضوء يُثار السؤال التالي:

هل يمكن بالمنطق الصوري بلوغ مختلف مراتب المعرفة ودرجاتها؟ واذا كانت الموازين المنطقية نابعة من الوحي الالهي، فمع أي بطن من بطون القرآن منطبقة؟

لا تلاحظ في آثار الغزالي اجابة على هذه الشبهة.

الرأي والقياس أو ميزان الشيطان

ذكرنا ان الغزالي يعتقد اعتقاداً راسخاً بـالبراهـين المـنطقية، ويـصفها بأنهـا موازين قرآنية، ويقسم هذه الموازين الى خمسة انواع، إلّا انه يقول بوجود ميزان شيطاني الى جانب كل ميزان قرآني، ويعتبر انواع المغالطة والسفسطة جزءاً من الموازين الشيطانية. وقد تحدث عن هذه الفكرة بشكل مـفصل في كـتابي «محك النظر»، و«معيار العلم».

وتحدث في «القسطاس المستقيم» عن الموازين الشيطانية باسلوب آخر. فقال على صعيد الآية القرآنية ﴿هذا ربي هذا اكبر﴾[1]، ان الميزان المستخدم فيها يقوم على أصلين هما:

١ ـ الله اكبر.

٢ ـ الشمس اكبر الكواكب.

ثم يقول بأن الأصل الأول معلوم ومتفق عليه. والأصل الثاني ثابت ومعلوم عن طريق الحس والرصد. والنتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذين الأصلين هي «الشمس الله»، وهذا الميزان هو عكس الميزان الاصغر، اذ يتحقق في الميزان الأصغر شيئان في شيء واحد، فيتصف أحد الشـيئين بـالآخر بشكـل جـزئي،

(١) سورة الانعام، ٧٨.

كتحقق الحيوانية والجسمانية في الانسان. فالنتيجة التي يحصل من اجتماعهما معاً في الانسان هي: بعض الاجسام، حيوانية. في هذا الميزان يتحقق شيء واحد في شيئين، لذلك ليس من اللازم ان يتصف أحد هذين الشيئين بالآخر. فاللون ـ على سبيل المثال ـ شيء متحقق في السواد، وفي البياض، في حين لا يلزم ان يتصف السواد بالبياض.

ويقول الغزالي بعد ذلك ان الوضع في هذه الآية هو بهذه الصورة ايضاً، لأن وصف الاكبر شيء متحقق لله، وللشمس، ولكن لا يلزم من هذا ان تكون الشمس الله. وعليه هناك تفاوت أساسي بين اتصاف الشيء بشيئين، وبين اتصاف الشيئين بشيء.

وينسب الغزالي ميزان الشيطان لابراهيم عليه السلام مستنداً في ذلك بالآية التالية:

﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلّا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم﴾[١].

يقول الغزالي ـ على أساس فهمه لهذه الآية ـ ان الميزان الشيطاني قد أُلقي في ذهن ابراهيم عليه السلام، إلّا ان الله تعالى نسخه، ثم أحل آياته وموازينه بدلاً منه. وهذا ما يشير الى عدم ايمان الغزالي بعصمة الأنبياء.

هناك بعض علماء أهل السنة والجماعة، لا يؤمنون بعصمة الأنبياء في جميع الأحوال مستندين الى الآية (٥٢) من سورة الحج. وهناك كلام طويل بشأن هذه الآية لا مجال لاستعراضه.

ويشير الغزالي إلى بعض نماذج الموازين الشيطانية المترسخة في التعاليم الاسماعيلية ويكشف عنها لمخاطبه الباطني. ومنها ان تعليماً اسماعيلياً يقول: الحق مع الوحدة دائماً، والباطل مع الكثرة دائماً. في حين يقود مذهب أهل الرأي والقياس الناس الى وادي الاختلاف والكثرة، ويدعو مذهب أهل الباطن والتعليم الى عالم الوحدة. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هاتين المقدمتين هي: الحق مع

---

(١) سورة الحج، ٥٢.

مذهب اهل الباطن والتعليم.

غير ان الغزالي يقول أن في هذا الميزان شيئين قد اتصفا بشيء واحد، واتصاف الشيئين بشيء واحد، يمثل معيار أحد الموازين الشيطانية، ولا يلزم من المقدمتين السابقتين أحقية المذهب الباطني، مثلما لا يلزم من اتصاف السواد والبياض باللون، بياض السواد أو سواد البياض.

وعلى هذا الضوء يمكن القول ان أساس الغلط في هذا الميزان هو ايهام العكس. لأن الذي يعتبر اتصاف الشيء الواحد بشيئين ملاكاً للميزان الأصغر، يجعل عن طريق الغلط اتصاف الشيئين بشيء واحد، ملاكاً لنفس الميزان، فيحدث الغلط الأكبر في هذه الحال ويتحقق ميزان الشيطان.

الغزالي يعتقد ان ايهام العكس، من اكبر الحيل التي يخدع بها الشيطان أصحاب العقول الضيقة. ويرى ان دائرة ايهام العكس واسعة إلى درجة كبيرة بحيث تشمل حتى عالم المحسوسات ايضاً. فالذي ينظر الى حبل أسود وأبيض من بعيد ربما يداخله الفزع تصوراً منه انه حيّة، لأنه يعلم بأن الحية طويلة ومرقشة. ولا تقف واهمة الانسان مكتوفة اليد في هذا المضمار، فتُظهر عكس هذه القضية في ذهنه بشكل عام، فيحدث الغلط، فيعتبر الانسان كل طويل ومبرقش، حية.

لذلك يعتبر الغزالي معرفة العكس وكذلك فهم النقيض، أمراً لازماً، ويعتبر هذين البابين مشتملين على دقائق كثيرة[١]. وأكد على هذه الفكرة ايضاً في كتاب «معيار العلم» معتبراً فهم هذين البابين من الضروريات والواجبات[٢].

والميزان الآخر الذي اعتبره الغزالي من موازين الشيطان وقال ان الاسماعيلية استعملوه في آثارهم ما يلي: الحق يُعرف إما عن طريق الرأي والقياس المحضين أو عن طريق التعليم المحض. ولا شك في انه اذا كان أحد الطريقين باطلاً، ينبغي ان يكون الطريق الآخر حقاً. ومن الواضح ان الحق لا يُعرف عن طريق الرأي

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) معيار العلم، ص ٩٠.

والقياس المحضين، لاختلاف عقول الناس وادراكاتهم وتعارض بعضها مع البعض الآخر، لذلك يُعد طريق التعليم هو الطريق الذي يُعرف به الحق.

ويقول الغزالي بأن هذا الميزان أحد الموازين الشيطانية ويقع دائماً الى جانب ميزان التعاند. في ميزان التعاند يُعد اثبات أحد القسمين اثباتاً للآخر. ولكن الشرط الأساسي في هذا الميزان هو أن تكون اطرافه منحصرة لا منتشرة، ولذلك يقود الشيطان نحو الأمر المنتشر بدلاً من الأمر المنحصر، خادعاً بذلك اذهان الناس.

ويقول الغزالي بأن ما جاء في استدلال الاسماعيلية هو ميزان لا تدور أطرافه بين النفي والاثبات، ولا تُعد منحصرة، اذ هناك امكان لشق ثالث وهو ان الحق يُعرف عن طريق العقل وعن طريق التعليم[1].

وحينما يعتبر الغزالي انضمام العقل الى التعليم طريقاً لمعرفة الحق، فمعنى كلامه هذا ان العقل متحد مع النقل وعدم وجود أي تضاد بين الاثنين. وقد أشار الى هذا المعنى في استخراج الموازين المنطقية من القرآن، واكد من خلال ذلك على الاتحاد فيما بين العقل والنقل.

واستدلال الاسماعيلية لاثبات طريق التعليم، هو شبيه باستدلال من يقول: لا يُشاهَد اللون بالعين، وانما هو قابل للمشاهدة بضوء الشمس فقط. وحينما يُسأل عن علة ذلك يقول: اللون إما يرى بواسطة العين أو بواسطة ضوء الشمس. والعين لا يمكنها مشاهدة الألوان، لوجود الألوان في الظلام ومع ذلك لا تشاهدها العين، اذن ما يوجب مشاهدة الألوان هو ضوء الشمس.

والإشكال في هذا الاستدلال هو تجاهل التفاوت بين الأمر المنتشر والأمر المنحصر، وما هو غير منحصر يُنظر اليه كمنحصر. وأنصار هذا الاستدلال غافلون عن وجود شق ثالث غير الشقين الأولين وهو ان اللون يُشاهد بواسطة العين عند وجود الضوء.

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ٩٨.

وحينما يستخدم الغزالي هذا المثال في الرد على استدلال الاسماعيلية، يكشف عن موقفه على صعيد العلاقة بين العقل والنقل، لأنه يعتبر العلاقة بين العقل والنقل كالعلاقة بين العين والضوء، اي مثلما لا تبصر العين بدون ضوء، لا يكشف العقل عن الحقيقة بدون الاستعانة بالنقل.

الالتفات الى ما مضى يشير الى وجود عدد من الموازين الشيطانية الى جانب الموازين المنطقية المعتبرة، الأمر الذي يوجب الانحراف والضلال.

ميزان التعاند من الموازين الشائعة بين المتكلمين ويُعرف باسلوب «السبر والتقسيم». ويرى الغزالي ان هذا الميزان يمكن ان يتحول الى ميزان شيطاني اذا لم توخذ شرائطه بنظر الاعتبار.

الكثير من المتكلمين الأشعريين يفتون بجواز رؤية الله من خلال الاستناد الى هذا الميزان. وخلاصة استدلالهم فيما يذهبون اليه: ان مصحح جواز رؤية موجود ما، اما جوهريته أو عرضيته. جوهرية الشيء ليس بمقدورها ان تكون ملاك جواز الرؤية لأن الكثير من الاعراض قابلة للرؤية بسهولة. وعرضية الشيء ليس بمقدورها ايضاً ان تكون ملاك جواز الرؤية لأن بعض ما ليس بعرض قابل للمشاهدة. واللون أو الحركة ليس بامكانهما ان يكونا ملاكاً في جواز الرؤية لأن كلاً منهما قابل للنقض بشيء آخر. وعليه فالوجود هو الشيء الوحيد الذي بمقدوره ان يكون ملاك جواز الرؤية، لذلك قالوا: بما ان الله موجود، اذن يمكن رؤيته.

وأشار الغزالي في كتاب «المستصفى من علم الاصول» وكذلك في كتاب «محك النظر في المنطق» الى هذا الاستدلال الأشعري وأشكل عليه لأنه يرى ان الوجود لا يمكن أن يُعد ملاكاً منحصراً لجواز الرؤية، اذ لربما يكون هناك ملاك آخر للرؤية لا يعرفه الأشاعرة[١].

اذن بالرغم من ان الغزالي مفكر أشعري كبير، إلّا انه عبر عن انتقاده للكثير

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٤٣.

من الآراء الأشعرية. لقد علّم الغزالي الآخرين طريق النقد، ومهد هـذا الطـريق للمفكرين الذين أتوا من بعده.

فالامام فخر الدين الرازي الذي يُعد من كبار الشخصيات الأشعرية، تـناول بعد الغزالي مسألة جواز رؤية الله بالبحث، وأشكل على برهانها وذلك من خلال حوار ظريف مع متكلم من أهالي بخارى، يدعى «النور الصابوني».

كان الصابوني يوجه الانتقاد في خطبه الى اهالي العراق وخراسـان ويـصف الخراسانيين بالبلاهة والحمق، وقال يوماً: تحدثتُ في مـدن خـراسـان ـ خـلال سفري الى مكة ـ أحاديث علمية، فلم أجد أحداً بينهم يدرك حديثي أو ينتفع به.

وكان الامام الرازي في زيارة لبخارى آنذاك وحينما سمـع بعض اصحابه كلام الصابوني شعروا بالاستياء، وأخبروا الامام الرازي بذلك.

وفي تلك الأثناء دخل الصابوني مع أصحابه على الرازي لزيارته. فاستقبلهم بحفاوة واكرام. وحينما دار الحديث بين الجانبين سأله الرازي عن سفره الى مكة، فكرر وجهة نظره السابقة في اهالي خراسان.

فسأله الرازي: من أين علمت انه لم يوجد بين أهالي خراسـان مـن يـدرك حديثك؟

فأجابه: ارتقيتُ المنبر مراراً وتحدثت بكثير من الأحاديث العلمية والكلامية، فلم أجد أحداً يسألني اقل سؤال.

فقال له الامام الرازي:

هذا استدلال ضعيف ولا يمكن عن هذا الطريق اثبات بلاهة الخراسانيين، لأن من عادتهم ان لا يناقشوا الواعظ خلال وعظه.

ثم سأله: ما هو الكلام العلمي المهم الذي تحدثت به اليهم مراراً؟

فأجاب الصابوني: تحدثت اليهم عن جواز رؤية الله وبرهنت على ذلك مـن خلال الاستدلال، فلم أجد احداً منهم يهب لاثارة سؤال أو نقاش.

فقال الامام الرازي: لربما استندت في هذه المسألة الى برهان الوجود؟

فقال الصابوني: نعم.

فقال الامام الرازي:

هل أنت من انصار ثبوت الحال ام من منكريها؟

فقال الصابوني: وما هو ثبوت الحال؟ وما هي علاقة ثبوت أو نفي الحال بمسألة جواز الرؤية؟

فقال الامام الرازي: استطيع الآن بسهولة ان أقول بأنك لست فقط من غير العلماء والفضلاء، وانما لا موضع لك بين العقلاء أيضاً.

فاستاء الصابوني جداً من كلام الامام الرازي.

فقال له الامام الرازي:

لا تشعر بالاستياء واصبر كي اشرح لك كيفية الحال. فأنت حينما تقول بأن اللون الأسود قابل للرؤية، لم تكن علة جواز الرؤية هي السواد، وانما العلة في نظرك هي وجوده. والسؤال هو: هل ان سواد الشيء عين وجوده، ام غير وجوده؟ فاذا كان عين وجوده يلزم ان يكون ما هو ملاك جواز الرؤية عين ما هو ليس ملاك جواز الرؤية. وهذا جمع بين النفي والاثبات. ومن يُجز الجمع بين النفي والاثبات، لا يمكن عده من العقلاء.

اما اذا كان سواد الشيء غير وجوده، فلن يخرج هذان الأمران المتغايران عن احدى حالات ثلاث هي:

اما كلاهما موجود، أو كلاهما معدوم، أو كلاهما لا معدوم ولا موجود.

فاذا كان كلاهما موجوداً يلزم ان يقوم العرض بعرض آخر، وهذا محال من وجهة نظرك كأشعري. واذا كان كلاهما معدوماً فهذا محال في نظرك ايضاً لأنه يعني ان السواد الموجود عدم محض. اما اذا كانا كلاهما غير موجود وغير معدوم فهذا يستلزم وجود واسطة بين الموجود والمعدوم، وهذا هو ذات ما يعبَّر عنه بالحال.

وأضاف الامام الرازي قائلاً:

حينما تتمسك ببرهان الوجود في جواز الرؤية، انما تفتي بصحة رؤية الشيء الاسود ليس لكونه اسود، بل لكونه موجوداً. فاذا لم تكن عارفاً بلوازم هذا الكلام، لقلت بالجمع بين النفي والاثبات. ومن يقل بالجمع بين النفي والاثبات يخرج من جماعة العقلاء[1].

ولم تنته المناظرة بين الاثنين في ذلك المجلس وانما استمرت على مدى مجالس اخرى، وتناولت مواضيع لا صلة لها ببحثنا.

على ضوء ما سبق يتضح ان الغزالي والامام الفخر الرازي يعتبران برهان جواز الرؤية عند الاشاعرة ناقصاً. وما ذهب اليه الغزالي على هذا الصعيد، ذو جانب منطقي، وكانت الاشكالات التي أثارها موجَّهة من زاوية منطقية.

بتعبير آخر: يُعد ميزان الاشاعرة على هذا الأساس الذي وضعه الغزالي ميزاناً شيطانياً. كما تُلاحظ في آثار المعتزلة حالات منطبعة بالموازين الشيطانية طبقاً لنفس الأساس.

الغزالي يعتبر الرأي والقياس من الموازين الشيطانية، ويكشف عن حالات استخدامها في آراء وعقائد المعتزلة، كما هو في وجوب رعاية الأصلح. فهؤلاء يرون ان من الواجب على الله تعالى رعاية الأصلح من الأمور، وما يقوم به سبحانه ينبغي ان يكون أصلح بالضرورة.

ويقول الغزالي اننا حينما نطالب المتكلمين المعتزلة ببرهان محكم بهذا الشأن لا نجد لديهم سوى نوع من الاستحسان الذي يحصل عن طريق تشبيه الخالق بالمخلوق. والاستحسان العقلي يُعد نوعاً من الرأي ايضاً ولا يمكن التعويل عليه.

ويلجأ الغزالي الى استخدام ميزان التلازم ليقول:

اذا كان أصلح الأمور واجباً على الله لقام به في كل لحظة، وبما اننا نعلم بأنه لم يقم به، يتضح انه ليس واجباً عليه.

وقد يقول قائل: المقدمة الاولى للقياس معلومة ومسلَّم بها، ولكن هناك شك

---

(١) نُقلت بتصرف عن «مناظرات الفخر الرازي في بلاد ماوراء النهر»، طهران، ص ١٦.

في المقدمة الثانية، اذ كيف نعلم بأنه تعالى لم يقم بأصلح الأمور؟

الغزالي يقول:

اذا كان الله قد قام بأصلح الامور، لخلق الناس في الجنة وبما أننا نعلم بأنه تعالى لم يخلق الناس في الجنة، فمعنى هذا ان رعاية الأصلح ليست أمراً واجباً على الله.

ويرفض بعض المعتزلة هذا الكلام ويقولون: ان خلق هذا العالم وعيش الناس فيه، أفضل من الحياة في الجنة، لأن الناس لو كانوا قد خُلقوا منذ البداية في الجنة، لتنعموا بنعم لم تكن بفضل سعيهم ومثابرتهم؛ وحصول الانسان على نعم لا يستحقها، فيه نوع من تحمل المنّة. واذا ما اعتبرنا تحمل المنة أمراً شاقاً، فلا شك في ان حياة الناس في هذا العالم وتحصيل الاستحقاق الاخروي، أصلح.

وأورد الغزالي هذا الرد المعتزلي في كتاب «القسطاس المستقيم» وعبر عن استهجانه له وقال بأنه لا يستحق الاجابة عليه[1].

ويثير الغزالي هذه الفكرة ايضاً في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ايضاً ويهاجم العقائد الاعتزالية، مشيراً ضمن هذا الاطار الى مشكل «الاخوة الثلاثة» المعروف الذي يفصح عن عجز المعتزلة في حله.

مشكل «الاخوة الثلاثة» أُثير لأول مرة من قبل أبي الحسن الاشعري على استاذه. وحينما عجز الاستاذ عن الاجابة، ترك الأشعري طريقة استاذه وابتعد عنه.

في هذا المشكل يُفترض ثلاثة اخوة يموت أحدهم طفلاً، ويسلك الثاني نهج العبادة والطاعة ويبلغ مقاماً معنوياً رفيعاً، ويضل الاخ الثالث الطريق ويرتكب المعاصي ويستحق العذاب الالهي.

طبقاً للعقائد المعتزلية، يتمتع الاخ المؤمن بنعم الجنة، ويُلقى الأخ الضال في النار، ولا يجد الاخ الثالث لا عذاب النار ولا نعم الجنة.

---

(١) القسطاس المستقيم، ص ١٣٣.

الأخ الذي توفي طفلاً حينما يرى ما عليه أخوه المؤمن من نعم ومقام رفيع، يشعر بالألم ويخاطب الله تعالى قائلاً: لماذا لم تمنحني فرصة الحياة كي ابلغ بالعبادة والطاعة ما بلغه اخي المؤمن؟

فيجيبه الله قائلاً: لو كنت قد منحتك فرصة الحياة لضللت الطريق وسلكت سلوك اخيك العاصي وكان مصيرك الى النار. لذلك كان صلاحك في ان تموت طفلاً.

وحينذاك يرتفع صوت الاخ الثالث من قعر النار قائلاً:

رباه! اذن لو أمتّني طفلاً ولم تمنحني فرصة الحياة كأخي لما ارتكبت المعاصي ولما كنت من أصحاب النار.

وفي مثل هذه الحال يواجه القول بلزوم رعاية المصالح، مشكلاً عويصاً يضع المتكلمين المعتزليين في مأزق[1].

الالتفات الى ما سبق يكشف عن وقوف الغزالي في خندق الأشعرية ودفاعه عن آرائهم وعقائدهم. غير اننا طالما قلنا بأنه لم يقم دائماً في هذا الخندق وطالما تخلى عنه.

صحيح انه يعارض فكرة وجوب رعاية الأصلح، ولا يعتبر الفعل الالهي أصلح الأمور، غير انه يعترف في بعض آثاره بقاعدة «امكان الأشرف» المعروفة بين الحكماء.

نراه يبحث في كتابه «المضنون به على غير أهله» نظام الخلقة الأحسن ويقول بأن جميع موجودات الامكان صادرة عن مبدأ الوجود بترتيب الأشرف فالأشرف، ومنتهية بأخسّ الأشياء التي هي الهيولى الأولى. وبعد هذه المرحلة يبدأ سير الموجود من أوطأ المراتب وينتهي بأشرف الدرجات، اي درجة الانسان.

ويشير الغزالي ضمن هذا الاطار الى قوسي النزول والصعود معتبراً نظام العالم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨٤.

أفضل نظام ممكن[1].

الغزالي يتحدث في بعض آثاره ككتاب «معارج القدس» عن العلم العنايي للحق تعالى، ويعتبر العلم سبباً لوجود الموجودات. والعناية عبارة عن العلم بنظام الكل وكيفية المعلولات على الوجه الأحسن. ولا يعتبر الغزالي العلم والعناية الالهية، أمراً زائداً على الذات، ولا يرى فعله معللاً بالأغراض:

«فعلمه سبب الوجود لا الوجود سبب علمه»[2].

وهكذا فالغزالي يعتبر علم الله بالنظام الأحسن سبباً لنظام الخلق الأحسن، ويعتبر العالم الموجود أفضل عالم.

---

(١) المضنون به على غير أهله، ص ٧٨.

(٢) معارج القدس، ط مصر، ص ١٤٥.

هل وجه الدليل عين المدلول أم غيره؟

ذكرنا من قبل ان اعظم اهداف المنطق يتمثل في معرفة الحجة وطرق الاستدلال. ويحظى القياس بأهمية خاصة من بين أقسام الحجة الثلاثة. وقيل في تعريف القياس هو قول مؤلَّف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر.

ما هو مهم في القياس بشكل أساسي هو: وجه لزوم النتيجة من المقدمات، والذي يُصطلح عليه بوجه الدليل.

لابد من الالتفات الى أن ما يوجب النتيجة في القياس ليس مجرد العلم بوجود المقدمات، وانما ـ فضلاً عن حضور المقدمات في الذهن ـ يلزم العلم بوجه الدليل ووجود النتيجة في المقدمات، بالقوة.

بتعبير آخر: اذا كان لدى أحد علم بمقدمات القياس ولم يكن لديه علم بوجه لزوم النتيجة، لن يستطيع التوصل الى النتيجة.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بسهولة: ان حصول نتيجة القياس في الذهن، لديه سبب خاص دائماً، وهو العلم بوجود النتيجة بالقوة في مقدمات القياس.

وأثار الغزالي هذه الفكرة في كتابه «المستصفى من علم الاصول» وقال بأن حضور النتيجة بالقوة في مقدمات القياس، يدفع بالبعض الى اعتبار وجه الدليل عين المدلول. واولئك الذين يعتبرون وجه الدليل عين المدلول يتصورون بأن ما

يأتي في نتيجة القياس ليس سوى ما يرد في مقدمات القياس. فحينما يقال «سقراط انسان؛ وكل انسان فان؛ اذن سقراط فان» لا نلاحظ في نتيجة القياس سوى ما جاء في مقدمتيه. فقد قيل في الكبرى «كل انسان فان»، وقيل في الصغرى «سقراط انسان»، ومعنى هذا ان ما جاء في النتيجة، متحقق في المقدمتين. وعليه لا يُعد وجه الدليل سوى عين المدلول.

ويعلق الغزالي على هذه الفكرة بعد نقلها قائلاً:

صحيح ان كبرى القياس مشتملة ـ من حيث عموميتها ـ على النتيجة، غير ان هذا الاشتمال، اشتمال بالقوة فقط. في كثير من الحالات يحضر المعنى العام والكلي في الذهن، دون ان يكون هناك علم بالمعنى الخاص والجزئي. فحينما يقال: «كل جسم متحيز»، فقد لا يخطر في الذهن آنذاك ان «الثعلب متحيز»، بل قد تكون هناك غفلة عن وجود الثعلب ومعناه. وعليه يمكن القول بأن نتيجة القياس موجودة دائماً في احدى مقدمتيه بالقوة القريبة من الفعل. غير ان الموجود بالقوة القريب من الفعل، لا يجب عده موجوداً بالفعل. فما يمكن ان يحول ما هو بالقوة الى ما هو بالفعل، نوع من التفطن والعلم بوجه الدليل والذي يحصل بعد حضور المقدمات في الذهن.

وعليه يمكن القول: ما هو موجود بالقوة يتحقق فعلاً بعد التأمل في المقدمات. وعليه يُعد الاهتمام بوجه الدليل في القياس سبباً لحصول النتيجة، ولا ينبغي عد المدلول عين وجه الدليل.

والسؤال الذي يستحق الاهتمام والبحث هو:

هل تحصل النتيجة بعد الالتفات الى مقدمات القياس، على سبيل التوليد كما يقول المعتزلة، ام من خلال طرق اخرى كما تذهب الى ذلك بعض المذاهب؟

سبق أن أشرنا من قبل على وجه الاجمال بأن الفلاسفة لا يقولون بنظرية التوليد في مضمار حصول نتيجة القياس، ويرفضون فكرة المعتزلة.

الفلاسفة يعتقدون ان الذهن الانساني وبعد الالتفات الى المقدمات، يحصل

لديه الاستعداد، الذي يدفع واهب الصور أو العقل الفعال لافاضة نتيجة القياس عليه.

الأشاعرة يرفضون بدورهم فكرة المعتزلة من جهة ويخالفون نظرية الفلاسفة من جهة اخرى.

ويقسم الغزالي الأشاعرة الى فئتين على هذا الصعيد:

الفئة الاولى وتشمل معظم الأشاعرة،ترى ان مقدمات القياس تتضمن النتيجة بطريقة لا مفر منها.

الفئة الثانية ترى انه عندما تحصل المقدمات، يضع الله نتيجة القياس في ذهن الانسان على سبيل اجراء العادة[١].

وعليه لا تلعب قدرة الانسان أدنى دور في حصول نتيجة القياس. فما يمكن للمرء ان يقوم به هو احضار مقدمات القياس في الذهن.

هذه النظرية، اشهر النظريات المتبقية للاشاعرة والتي حظيت بالاهتمام في معظم كتب المنطق والفلسفة. غير ان الغزالي نسبها الى فئة قليلة من الأشاعرة.

ولا يُعرف على وجه الدقة هل يقف الغزالي مع رأي الفئة الاولى أو مع رأي الفئة الثانية. ويعود ذلك الى موقفه المبهم على هذا الصعيد فنراه في كتاب «المستصفى من علم الاصول» لا يرى المدلول عين وجه الدليل، ويعتبر التفات الانسان الى وجه الدليل سبباً لحصول النتيجة[٢]. في حين نراه في كتاب «محك النظر» يقول بأن المدلول عين وجه الدليل. والأمر الجدير بالملاحظة هو انه يعتبر في هذا الكتاب الخلط بين وجه الدليل والمدلول دليلاً على ضعف الادراك وهشاشة الفكر.

رأينا ان الاشاعرة يقولون في نظريتهم المعروفة بأن الله يُلقي نتيجة القياس في ذهن الانسان، والمقدمات لا تلعب سوى دور إعداد الذهن لقبول النتيجة. واذا

---

(١) محك النظر في المنطق، ص ٧٥.

(٢) المستصفى من علم الاصول، ط بولاق، ج ١، ص ٥٢.

كان الامر كذلك قد يُطرح السؤال التالي: اذن ما هو الاختلاف بين هذه النظرية ونظرية الفلاسفة؟

الفلاسفة يقولون ـ كما تقدم ـ بأن مقدمات القياس تلعب دوراً إعدادياً ايضاً. وبعد أن يتحقق الاستعداد للذهن بواسطة تحصيل المقدمات، تفيض النتيجة عليه من جانب واهب الصور أو العقل الفعال، وبذلك يشترك الفلاسفة والأشاعرة في القول بالدور الإعدادي لمقدمات القياس، مع فارق واحد هو ان الاشاعرة ينسبون التأثير الى الله، والفلاسفة ينسبونه إلى العقل الفعال أو واهب الصور. ولو علمنا بأن العقل الفعال أو اي موجود آخر انما هو من شؤون الربوبية ومندك في الله تعالى، يزول الفاصل بين هاتين النظريتين.

الاجابة على السؤال السابق موجودة في كلام الغزالي أيضاً. فهو يصرح في كتاب «المستصفى» بأن خلق نتيجة القياس من قبل الله تعالى في ذهن الانسان ـ طبقاً لنظرية الاشاعرة المعروفة ـ يتم على سبيل اجراء العادة فقط؛ واجراء العادة هذا هو بالشكل الذي يمكن تصور خرقه وخلافه ايضاً، اذ قد لا يخلق الله نتيجة القياس في ذهن الانسان حتى بعد حصول مقدماته والالتفات الكامل الى وجه اللزوم[١]. في حين لا يجوز من وجهة نظر الفلاسفة والحكماء تخلف المعلول عن العلة، لذلك من الضروري حصول النتيجة في الذهن بعد تحصيل مقدمات القياس والالتفات الكامل الى وجه اللزوم.

وفي مثل هذه الحال أيضاً تتلبد سماء فكر الغزالي بسحب ابهام اخرى، لأنه اذا كان يأخذ كمفكر أشعري بجواز تخلف نتيجة القياس عن مقدماته، فكيف يعتمد على الموازين المنطقية ويعتبرها مفيدة لليقين؟!

فحينما ليس ضرورياً ان تترتب النتيجة على مقدماتها في القياس، فلن تكون الموازين البرهانية والقياسية غير معتبرة فحسب، بل يسري عدم الاعتبار هذا حتى الى التجربيات ايضاً، لأن القضايا التجربية من وجهة نظر علماء المنطق ـ بما

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٣.

فيهم الغزالي ـ لا تفيد اليقين إلّا من حيث استنادها الى قياس خفي. ولهذا عرّفوا التجربيات بأنها الامور التي يحصل التصديق بها من ناحية الحس بمعاونة قياس خفي.

ولا شك في حصول مشاهدات مكررة في الأمر التجربي، ثم يُضاف اليه بعد تكرار المشاهدة قياس خفي، فيقال: اذا كان ما يُشاهَد اتفاقياً أو عرضياً، فلا يوجد بشكل مستمر. غير ان الامور المشاهدة مستمرة، اذن ما يُشاهَد ليس عرضياً أو اتفاقياً.

اذن فالتجربيات عند أهل المنطق والغزالي تستمد اعتبارها من قياس خفي. وعليه حينما لا يفيد القياس اليقين، فلن تُعد التجربيات جزءاً من الامور اليقينية.

والتفت الغزالي الى هذه الملاحظة أيضاً وأثارها في كتاب «معيار العلم». فهو يعلم أن المتكلمين الأشاعرة لا يعتبرون ـ مثلاً ـ قطع عنق الانسان سبباً لموته، كما لا يعتبرون النار علةً للاحتراق، وانما الله تعالى هو الذي يخلق الموت بعد قطع العنق ويخلق الاحتراق بعد تماس النار بالأشياء القابلة للاحتراق.

واذا كان الأمر كذلك لابد من التساؤل:

كيف باستطاعة الغزالي ان يكون جزءاً من هذا الفريق، ثم يعتمد اعتماداً كاملاً في ذات الوقت على ضرورة ترتب النتيجة على المقدمات؟

الغزالي ومن أجل ايجاد حل لهذا المشكل يحاول ان يميز بين نفس الاقتران ووجه الاقتران، ويقول بهذا الشأن لو أن أحداً أخبر المتكلم الأشعري بقطع عنق ابنه، فلا شك في انه سيؤمن بوفاة ابنه، لكنه يتحدث في ذات الوقت عن وجه الاقتران. أي في ذات الوقت الذي يؤمن فيه بوقوع الموت، يعتبر البحث في هذه المسألة امراً في محله وهو: هل العلاقة بين قطع العنق والموت علاقة ضرورية وغير قابلة للتخلف ام ان الموت يتحقق بعد قطع العنق بحكم جريان العادة والسنة الالهية؟ اذن المقبول هو نفس الاقتران بين قطع العنق ووقوع الموت، وما هناك كلام فيه هو وجه الاقتران بين هاتين الظاهرتين.

الغزالي يؤكد على ان الشك في موت من قُطع عنقه، نوع من الوساوس وعدم التوازن[١].

الغزالي اذن يميز بين وجه الاقتران ونفس الاقتران غير ان هذا التمييز لا يتعدى دائرة الذهن. اي ليس بالمستطاع الفصل بينهما إلّا في الذهن فقط، ولا يمكن تحقق الفصل في عالم الواقع.

ولا شك في ان المرء حينما يشاهد انساناً مقطوع الرأس لابد وأن يعلم بتحقق موته. ولكن هل يتحقق العلم بتحقق الموت الذي يُدعى في كلام الغزالي بنفس الاقتران، بدون وجه الاقتران؟

المتكلمون الأشعريون يقولون بصراحة ان قطع عنق الشخص ليس سبباً في تحقق موته قط. ولو التزم أحد بلوازم هذا الكلام، فلابد له من قبول الأمر التالي وهو: انه لا يمكن الحكم بوفاة الشخص عند مشاهدة قطع رأسه!

اما الغزالي فيعتبر الشك في ذلك مجرد وسوسة لا غير.

وفي مثل هذه الحال يُلاحَظ وجود نوع من التهافت بين كلمات الغزالي. ففيما سبق ذكرنا انه يرى ان الالتفات الى وجه الدليل ـ في القياس ـ سببٌ في حصول النتيجة؛ ومن الواضح ان الذي يرى وجه الدليل سبباً في حصول النتيجة، لابد له من الاعتراف بضرورة الارتباط بين العلة والمعلول. لكننا حينما نراجع كتاب «تهافت الفلاسفة» لرأينا الغزالي يرفض بصراحة اي ارتباط أو اقتران ضروري بين العلة والمعلول. فاذا كان يرفض مثل هذا الارتباط فكيف ينتظر حصول النتيجة بمجرد الالتفات الى مقدمات القياس؟

الكثيرون هم الذين يرفضون ـ على غرار ديفيد هيوم ـ أي ضرورة بين العلة والمعلول، إلّا انهم غرباء على القطع واليقين، ولا يبحثون عن العلم اليقيني من خلال القياسات المنطقية. اما الغزالي فانه ورغم عدم انكاره للارتباط الضروري بين العلة والمعلول، يعتقد ان البرهان المنطقي يؤدي الى حصول يقين ضروري

---

(١) معيار العلم، ط بيروت، ص ١٤٠.

وأبدي[١].

الغزالي يرى أن اليقين عبارة عن حصول القطع لدى الانسان بمفاد قضية ما، وفضلاً عن هذا القطع ـ الذي يدعى بالقطع الأولي ـ يحصل لديه قطع بصحة قطعه بمفاد القضية ولم يسر اليه اي سهو أو خطأ[٢].

وعليه فان أي يقين لدى الانسان بحقيقة من الحقائق، لابد ان يكون لديه يقين آخر بصحة يقينه الاول. ومن خصوصيات الانسان المهمة هي انه حينما يعلم امراً ما، يعلم كذلك انه عالم بذلك الأمر، وهذا ما يُدعى بالعلم المركب.

وعلى هذا الضوء يمكن ان يقال: المتكلمون الأشاعرة الذين سبقوا الغزالي، لم يكونوا ملتزمين بالمنطق، وانما كانوا يسلكون طريقة خاصة بهم.

ويقول ابن تيمية بهذا الشأن ان معارضة المنطق الأرسطي لم يكن امراً خاصاً بالمتكلمين الاشاعرة، وانما كان يعارضه جميع المفكرين المسلمين، ولم يكونوا يعبأون بما يُعرف بالاسلوب الفكري اليوناني. ويعتقد بأن أول من خلط المنطق اليوناني بأصول المسلمين هو ابو حامد محمد الغزالي.

افرد ابن تيمية فصلاً في كتاب «الرد على المنطقيين»، بحث فيه كلام النوبختي في رفض المنطق وقال بأن كلام النوبختي موجود في معظم الكتب. ونقل عن النوبختي قوله بأن الذين يعتقدون بأن القياس بحاجة الى أكثر من مقدمة، على خطأ، لأننا اذا اردنا اثبات جوهرية الانسان يكفي ان نقول «الانسان جوهر» لأنه يقبل الامور المتضادة في أزمنة مختلفة، ولذلك لا يحتاج الى مقدمة اخرى كي يقال: ما يقبل الامور المتضادة في أزمنة مختلفة هو الجوهر[٣].

وخلاصة اشكال النوبختي على القياس هو عين الاشكال المشهور في الشكل الأول والذي كان مثاراً منذ القدم. ولسنا بصدد نقل ذلك الاشكال وردوده، لأنه

---

(١) نفس المصدر، ط بيروت، ص ١٨٧.

(٢) المستصفى من علم الاصول، ط بولاق، ج ١، ص ٤٣.

(٣) الرد على المنطقيين، تأليف ابن تيمية، ط الهند، ص ٣٣٧.

متكرر في العديد من الكتب المنطقية.

ما هو مهم بهذا الشأن، ما ورد في كتاب «الرد على المنطقيين» نقلاً عن ابي الحسن العامري فيلسوف القرن الرابع، والذي جاء فيه ان قدماء اهل الحكمة والمنطق سافروا الى الشام، فتعلموا المنطق والفلسفة من أتباع بعض الأنبياء كداود وسليمان(١).

ولم يقل ابن تيمية عن اي كتاب من كتب العامري نقل هذا الكلام(٢).

وعلى هذا الضوء يمكن ان نقول بأن ما ذهب اليه الغزالي بشأن المنطق يقوم على أساس رأي أبي الحسن العامري، لأن الغزالي يعتقد أيضاً بأن الموازين المنطقية كانت موجودة قبل الاسلام، لكنها كانت مستخرجة من الكتب السماوية. كما يعتقد بأنها موجودة في القرآن الكريم وقد توصل لاستخراجها منه لأول مرة ووضعها بين يدي العلماء في قالب اصطلاحات بديعة.

لم يشر الغزالي الى اسم ابي الحسن العامري، ولكن يوجد في آثاره ما يؤكد على انه عرض بعض أفكاره بأسلوب العامري.

ولابد من الالتفات الى انه لم توجد في خراسان قبل ابن سينا، شخصية أكثر تألقاً من العامري في حقل الفلسفة والمنطق. وكان تلميذ ابي زيد البلخي ومن ألمع تلامذة الكندي.

وبعد ظهور آثار ابن سينا، خبا بريق هذا التيار الفكري، سيما وقد وجه ابن سينا نقداً لاذعاً للعامري في كتاب «النجاة»، وأشار اليه بلهجة قاسية(٣).

---

(١) نفس المصدر.

(٢) راجعت كتابي العامري «السعادة والاسعاد» و«الأمد على الأبد» فلم اعثر فيهما على هذا الكلام. ولربما كان لدى ابن تيمية كتاب آخر للعامري لا نعرفه.

(٣) كتاب النجاة، ط مصر، ص ١٣٧.

الفهرس